سلسلة الـ(١٠٠) كتاب
في الثقافة السودانية



د. عبد الله علي إبراهيم

الأعمال الكاملة

[5]

الشريعة والحداثة

مبحثٌ في جدلِ الأصلِ والعصر



هذا الكتاب

يريد هذا الكتابُ أن يدرسَ منشأ التجديد الإسلاميِّ المستفحل في السودان، الذي هو وجهٌ من وجوه صحوة إسلاميَة مشاهَدة، تواضعناَ على وصفها بـ(الأصوليَّة الإسلاميِّة). ويفارق نهجنا في الكُتاب التناُول الدارج الذي يرى في (الأصولية الإسلامية) تقهقراً من وعثاء الحداثة إلى طمأنينة التقليد الديني وأمنه.

يندرج الكتاب في جنس كتابيٍّ يريد للأدمغة أن تنعصف، وللذات أن تعاب، طلباً للحكمة. فمن استسهَال طلب الحكمة لوم الآخرين في فترة من الزمان خابت فيه العقائد، وانطفأت زهرتها، وذبلت أنوارها.

المؤلف

الكتاب الذي بين أيدينا من الكتب القليلة التي طرقت هذا المجال؛ مجال النظر والدراسة في حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين.

الحقيقة التي أستطيع أن أعبِّر عنها هنا، أن قراءتي لهذا الكتاب أمتعتني إمتاعاً معرفياً وفكرياً وثقافياً عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف، ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

المستشار/ طارق البشري

هيئة الخرطوم للصحافة والنشر
السودان - الخرطوم
حي الصفا - شمال تقاطع أوماك
khartoumbook@gmail.com

الشريعة والحداثة

مبحثٌ في جدلِ الأصلِ والعصر

بسم الله الرحمن الرحيم

دفعاً لحركة الفكر والثقافة في البلاد،

ورعاية للقيم السودانية،

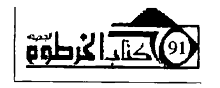
واهتماماً بترسيخ المبادئ الوطنية،

تصدر هذه السلسة

برعاية كريمة من الدكتور/

عبد الرحمن الخضر

والي ولاية الخرطوم



د. عبد الله علي إبراهيم

الأعمال الكاملة

[5]

الشريعة والحداثة

مبحثٌ في جدلِ الأصلِ والعصر

سلسلة (100) كتاب في الثقافة السودانية
ولاية الخرطوم



91

يصدر عن هيئة الخرطوم للصحافة والنشر

فهرسة المكتبة الوطنية أثناء النشر – السودان

216.6 عبدالله علي إبراهيم.

ع ع.ش

الشريعة والحداثة: جدل الاصل والعصر/ عبدالله علي إبراهيم.–ط2.–

الخرطوم :/هيئة الخرطوم للصحافة والنشر،2013م.

284 ص؛24سم.

ردمك:978-99942-79-31-9

1- القضاء الشرعي – السودان.

2-القضاء المدني – السودان.

أ.العنوان

الطبعة الثانية: 2014م

الطبعة الأولى: 2004م

الناشر: هيئة الخرطوم للصحافة والنشر

هيئة الخرطوم للصحافة والنشر
السودان - الخرطوم
حي الصفا - شمال تقاطع أوماك
khartoumbook@gmail.com

المحتويات

مُقَدِّمَة النَّاشِر

لعلّه من قبيل القواعد الراسخة والثوابت التي لا تنالها زعازع الشك أنه لا سبيل إلى النهوض، لأمة من الأمم وشعب من الشعوب، إلا بالمعرفة والفكر. ففي البدء كانت الكلمة، وفي المنتهى ستكون. وهذه المقدمة تكاد تكون بدهية؛ لا تحتاج إلى برهان، ولا تفتقر إلى دليل، إذ يكفي التأمّل فيها ليحدث اليقين بها والتصديق بمحتواها. ومن هذا اليقين الراسخ يأتي هذا المشروع بحسبان أن الكتاب هو أوثق مواعين المعرفة، وأرصن رسائلها، والذي لم تزده الثورات المعرفية إلا إثباتاً لأهميته، وترسيخاً لضرورته. كيف لا وهو الحامل الأوكد للمعرفة والمستقر الأعظم للفكر والثقافة، ولولاه لأضحت أحاديث وأنساً يتبدّد بالتلفّظ، أو رَهْن أسافير لا يكاد طالب المعرفة يطمئن إليها أو يعتمد عليها.

وهيئة الخرطوم للصحافة والنشر في مشروعها هذا: سلسلة المائة كتاب، تحتمل أعباء القيام بصناعة الكتاب، صناعة أساسها المهنية، وحسن الاختيار، وتجويد العمل؛ تصحيحاً وتحريراً وإخراجاً، حتى يستطيع الكتاب السوداني

أن يخرج من محليته، وتسهم في إقالته من عثرته والنهوض من كبوته، بجانب جهود آخرين لا نغمطها، أو نغضّ الطرف عنها، أو نعتبرها كأنْ لم تكن. فهذا المشروع –مع المساعي الأخرى– يتقصّد إخراج مخطوطات لا تحصى إلى دائرة المطبوع، وتوفير كتب نفدت من المكتبات وصارت من المضنون به على أهله وغير أهله، وتشجيع الشباب والناشئة والذين لم يجدوا إلى النشر سبيلاً، بأن تطبع كتبهم، وتنشر على جمهرة القراء وعموم المتابعين من المثقفين والباحثين، فيصيب الوطن من ذلك كله خير عميم لا يستطاع تعداد منافعه، ولا حصر فوائده، ولربما كان أقل تلك الفوائد وهاتيك المنافع تعريف القارئ السوداني بأدباء بلده وباحثي وطنه ومفكريه.

ولا يقتصر النشر في هذه السلسلة على ضرب من المعارف أو العلوم دون ضروب أخرى، بل تسعى أن توازن بين الشعر والقصة والنقد والفكر والتاريخ وأدب الطفل، بحيث لا يجور مجال على آخر، ولا يتغوّل لون معرفيٌّ على نظيره، فكما أن المعارف تتباين، فكذلك رغائب القارئين وأهواء المتابعين، فأوجب الاحتياط لهذا الأمر وتوزيع النشر بالنصفة والقسطاس، حتى يجد كلٌّ بغيته، وينال كلّ طالب نصيبٌ من المعرفة والأدب والثقافة.

مقدمة

الكتاب الذي بين أيدينا من الكتب القليلة التي طرقت هذا المجال؛ مجال النظر والدراسة في حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين. وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السوداني، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية في أقطارنا كلها.

إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر في مجالات عديدة، فمنها الفكر السياسي وتطوُّره، والفكر الاجتماعي، وندرس تاريخ الأدب والشعر، وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية. أما عن المجال التشريعي والقانوني والقضائي، فنجد أن الدارسين يبتعدون– في الغالب– عن هذا الأمر. ورجال القانون والتشريع يركزون همّهم في الدراسات القانونية المتعلقة بالنظرية القانونية وتطبيقاتها، ويتابعون الأحكام والفتاوي، أي أنهم يمارسون العمل الفكري القانوني دون إدراك بالحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعي، لا يدركون أن النشاط القانوني والتشريعي هو نشاط في مجال من مجالات الفكر الاجتماعي، وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخي له، كما

أن وسائلهم في دراسته محدودة في الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال. لذلك نلحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكاً من ذوي التخصُّص العلمي الفني الخاص، ومن ذوي النظر التاريخي الاجتماعي العام، على السواء.

لذلك نلحظ أن مادة تاريخ القانون، في كليات الحقوق، عادة ما تقصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانوني في العالم، أو تعطي نظرات عامة للمسار القانوني في العصر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصِّصة، وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانوني والشرعي بالأوضاع المعيشة تاريخياً ثقافياً واجتماعياً سياسياً. كما نلحظ أيضاً أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إنما تُطرَح مجرَّدة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي رجَّحت سيادة مذهب قانوني على غيره، أو تعديلاً في الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلحظ أيضاً على كتب الفقه الإسلامي المعاصرة، أن الغالب الأغلب منها تقيم بناءها العلمي على كتب السلف من حيث المادة والآراء، ومن حيث الأمثلة التي تضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشرعية المعاصرة وفتاوي المفتين الإسلاميين المعاصرين كثيرة جداً، وهي منشورة في كتب ودوريات متاحٌ معرفتها للباحثين والدارسين. ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإسلامي المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا تـردُ هذه الدراسة التي بين أيدينا في مجال معرفي نحن في أَشدِّ الحاجة إلى أن تتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقّة نظر المتخصِّص في الفرع المعرفي المدروس وبين شمول نظرته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعي مجموعاً ومضافاً إلى موقف الانتماء الوطني، من حيث إن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافي وترابط تاريخي ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لي توافر أركان ذلك في الدراسة التي بين أيدينا، ومن هنا يجيئ شعوري بالحماس لها. فما أحوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، ويمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسي مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبي الرصين.

كلنا في بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعي الغربي مع التغلغل الاستعماري، وعرفنا تقلُّص التشريع الإسلامي مع تقلُّص السيادة الوطنية لبلادنا. وجرى ذلك على مدىٰ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميِّز السودان في هذا الاتجاه العام هو في ظنِّي عدد من الأمور؛ أولها أن السودان كان أبعد نسبياً عن التأثُّر المباشر السريع بما يحدث في الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرُّب أنماط من القوانين الغربية فيما عُرف بمرحلة (التنظيمات) من أول ما أعلن (خط خلجانة) في 1839م مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأول، حتى

تولي الحكم السلطان عبد الحميد الثاني في 1876م. وفي هذه الفترة أدخلت قوانين مأخوذة من المصدر الفرنسي؛ قوانين جنائية، وتقنين تجاري، وقوانين للأراضي، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية.. وكل ذلك كانت تتأثَّر به ويطبَّق في البلاد التي كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال داخلي نسبي منذ معاهدة لندن في 1840م، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام، ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التي قنّنت قوانينها أخيراً من التشريعات الفرنسية في 1875م، ثم تمّت السيطرة القانونية الغربية على مصرٍ مع الاحتلال البريطاني الحاصل في 1882م، وذلك بدءاً بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتيني المطبَّق في فرنسا.

أما السودان فقد بقي محكوماً بالشريعة الإسلامية بغير تحدٍّ لها ولا مزاحمة، حتى احتله الإنجليز في 1898م. ومن جهة أخرى، فإن الوافد الغربي في التشريع الذي وفد إليه وفرض عيه مع الاحتلال البريطاني كان تشريعاً إنجليزياً آتياً إليه من الهند، كما يعلِّمنا الكتاب الذي بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربي متميِّزة تماماً عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربي، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد. فتجربة السودان هنا تجربة فريدة ومهمة، لأنها متميِّزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التي نتكلّم عنها، متميّز أكثر من أيٍّ من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبياً من التكوينات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسي للسودان في ظروف الكثرية البشرية والجغرافية الحاصلة هو تكويناته الأهلية أكثر مما هي الدولة المركزية. وينتج عن ذلك- في ظني- أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصري مثلاً من جانب سلطته المركزية، ولذلك كان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث في التنظيمات العثمانية أو التقنينات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط. وهنا وجه اختراق آخر يتميَّز به السودان في هذا الشأن.

ونحن هنا في مجال تنوُّع الوسائل والأدوات للوصول إلى ذات الأهداف، فالاستعمار لا بد أن يحكم حتى تتحقَّق استعماريته. ولكي يحكم لا بد أن يسود مرجعيته وأصول شرعيته مهما كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق السيادة عليه. لأن القانون الأجنبي يحقِّق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبي والاحتكام إليه هو إقرار بالخضوع للغريب، أو أن الغريب لم يعُد غريباً.

فنحن في هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمام خصوصيات استعمارية غربية أيضاً، وهذا يعطي الدراسة مذاقاً خاصاً وتفرُّداً، ويكسب القارئ لها غنىً في التنوُّع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

تظهر هذه الدراسة وضعاً عاماً نلحظه جميعاً في بلادنا العربية. إن إقصاء الشريعة الإسلامية من النظام القانوني المطبّق في بلادنا، هذا الإقصاء الـذي جرى مع الهيمنة الاستعمارية الغربية، ومع فقد بلادنا استقلالها لصالح المصالح الاستعمارية الغربية، هذا الإقصاء بقي في غالب بلادنا وبقي له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الذائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبي المحتل وتحقُّق التحرُّر السياسي. وهذه الظاهرة لها امتداداتها المتعدِّدة الجوانب في المجالات الفكرية المختلفة، وفي مجالات مؤسسية متعدِّدة. إن الاستعمار يزول ولكنَّ آثاراً له تبقى ويذود عنها بعضٌ من أهالينا.

شبيه بذلك مثلاً، موضوع التجزئة السياسية. فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئة وتقسيماً لأوطاننا، وبخاصة في بلاد الشام مثلاً، وفي العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووُجِد من بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعاً محلياً جديداً.

ليس مطلوباً طبعاً ولا ممكناً ولا هو مما يكون محقّقاً لمطالبنا أن نعود إلى ما كنا عليه قبل الاحتلال الأجنبي، ونحن نعرف ونقرُّ أن من أسباب الاحتلال الأجنبي لنا عندما حدث ما كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال. ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقَّق كاملة إلا مع الإدراك الثقافي والحضاري المتميِّز، وهذا ما نلحظه مثلا

لدى أبناء الحضارات المختلفة في العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتها مثل الفرنسيين إزاء الأمريكيين، ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكري الإسلامي، ومن الغنى التاريخي، ومن مرجعيات المعتقد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهي لازمة للشعور بالتميز الذي يمكن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذي لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظم ومرجعيات قابلة للتطوير ولانبعاث مستجدات لما نواجهه من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحن قادرون على استيعاب ما ينفعنا من جديد ومستحدث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكرية المميِّزة للجماعة الوطنية.

ومن حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية في الفكر والثقافة وفي النُّظُم القانونية، لم تقْوَ ولا قَوِيَ رجالها بين الوطنيين المثقفين في السودان، بمثل ما قويت وقَوِيَ رجالها فكراً وتنظيماً ومؤسسات في بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولذلك فإن حُرّاس الإرث الاستعماري من الوطنيين- بتعبير الدكتور عبد الله علي إبراهيم- هم في السودان أقل منهم كثيراً في بلادنا العربية الأخرى، وأن صلة الحركات الوطنية السودانية بالمرجعية الإسلامية على المستوى الشعبي والرسمي لم تَكدْ تنفكّ في الغالب من التاريخ السوداني الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته في كتابات أخرى (العلماني الوطني) تكمُن في توزُّعه بين الانتماء الوطني لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكري

إلى مرجعيات لا تنتمي عقيدياً وتاريخياً للجماعة السياسية التي ينتمي إليها وينحاز. ولكن ظني أنه ما بقي على وطنيته السياسية، فإن التقارب الفكري والتنظيمي آت بعد ذلك لا محالة، وهو يتوقَّف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للردِّ على تحديات الواقع القائم ولإصقال الأدوات التي يمكن بها للفكر التراثي الاستجابة لهذه التحديات بما ينفع الوطن، كما أن ثمة جهوداً لا بد أن يبذلها العلماني الوطني للمزيد من الفهم وتوسيع المعارف بالنسبة لثقافته التراثية.

إن أهم ما يعوق العلماني في بلادنا- ما بقي وطنياً- عن إدراك ما تتيحه لمجتمعه الثقافة الإسلامية- مرجعية وتراثاً- من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفذة في الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية. ذلك أنه عرف من فكر الغرب وتثقَّف منه بأضعاف ما عرف وتثقَّف من موروثه الثقافي.

وكثيراً ما أفكِّر في مراجعاتي القانونية والفقهية، سواء في فقه الشريعة الإسلامية أو في فقه القانون الوضعي الذي صرنا نطبِّقه في بلادنا، كثيراً ما أفكّر: ترى لو كانت جهود هذه العقول الفذَّة التي صرفت كل طاقتها لاستزراع القانون الوضعي في بلادنا، لو أنها توجَّهت بجهودها وطاقتها لدعم حركة التجديد في الفقه الإسلامي على مدى القرن ونصف القرن الماضي، لكنا وفَّرنا ما تبدَّد من جهود، وكنا صرنا على جمام والتئام مع أنفسنا وعلى توحّد لجماعتنا الثقافية، وكنا قدَّمنا للعالم مدرسة في الفقه ذات شأن شديد الإلفات. ولكن

كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعي أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا، وأن تتبدَّد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد في الفقه الإسلامي أن تنمو وتتطوَّر على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية، فيما كان بقي لها من اختصاص، ومن خلال فتاوي المفتين والبحوث العلمية في الجامعات وكليات الحقوق والشريعة، ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قنّن من هذه التشريعات فيما أتاحت الأوضاع السياسية والتاريخية تقنينه في بلادنا.

وأتصوَّر أن تجربة السودان في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه في تراكم الخبرات العربية والإسلامية في هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التي بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشهية للمزيد من النَّظَر والتأمُّل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التي عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان سنة 1983م مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالاً من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها. ولكن في ظني الذي يكاد يترجَّح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانوني إلى نظام آخر لا

يطيق حمله إرادة حاكم يريد أن يمدّ من عمر حكمه أياماً أو سنين، إلا أن يكون في ذلك استجابة لدواع أكبر كثيراً تتعلّق بأصل التكوين الحضاري والاجتماعي والعَقيدي للأمة.

لقد قيل في مصر مثلاً، عندما ألغت حكومة الوفد في 1951م معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضدّ القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقاءها في الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن أيّ حكومة لا تفكر في إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبي وأن يتعلّق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقّق مطلباً تاريخياً عميق الجذور.

من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمُّع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إرادياً عندما تلتقي هذه العوامل، ومنها ما يتعلّق بالواقع التاريخي والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلّق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازين القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلّق برغبات الحكام أو صانعي الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها.

ونحن عندما نحلِّل الأحداث، يتعيَّن أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لابسه من أوضاع آنية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلّق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقّق استقلال بلد ما حاكمٌ مستبدٌّ ما، فلا نرد

واقعة الاستقلال الذي تحقَّق إلى مجرَّد أنها من سياسات الاستبداد، إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققاً للطموحات العليا، ونبذل جهدنا لتنقيته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

لقد قصرت حديثي على الموضوع العام الذي عالجته الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعي التقدير، وتكلّمت عن المشترك الثقافي التاريخي، وعن المشترك الوطني العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب وقدَّمت إلى القارئ العربي ما ينفعه ويغني نظراته وخبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو في ظني من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التي ينبغي أن تشغل وعينا الاستقلالي والحضاري وسعينا لدعم قوى التماسك في الجماعة السياسية لدينا.

وحديثي هنا لا يتصل بالجانب السياسي المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، من حيث الشخصيات والحركات الحزبية، فأهل السودان أدرى بشعاب السودان في هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعايشة وحجم المعارف المتاحة في كل حين وفي كل لحظة.

والحقيقة التي أستطيع أن أعبِّر عنها هنا، أن قراءتي لهذا الكتاب أمتعتني إمتاعاً معرفياً وفكرياً وثقافياً عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف، ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

المستشار/ طارق البشري


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

مقدمة الطبعة الأولى

يريد هذا الكتابُ أن يدرسَ منشأ التجديدِ الإسلاميِّ المستفحلِ في السودان، الذي هو وجهٌ من وجوه صحوة إسلامية مشاهَدة، تواضعنا على وصفها بـ"الأصوليَّةً الإسلاميِّة". ويفارِق نهجنا في الكتاب التناول الدارج الذي يرى في "الأصولية الإسلامية" تقهقراً من وعثاء الحداثة إلى طمأنينة التقليد الديني وأمنه. وهذا نهج أخذناه من نظرية التحديث التي سادت فكرَنا، والقائلة: "إن الحداثة خطة وقعت للغرب وستعيد نفسها بحذافيرها في المجتمعات التقليدية في غير الغرب" والعاقل من تدبر.

ومن بين المنظرين الآن من يطعن في منطوق هذه النظرية. وقال بعضهم إنه من قلة الحيلة أن نقبل بغير مساءلة مفهومَي الحداثة والتقليد نفسيهما وكأنهما ضربةُ لازب. فقد ساقنا قَبولنا للمفهومين بغير تحوط إلى النظر إليهما كواقعتين، صفاتهما باطنة، خلتا من القوة والجبر. وترتب على ذلك أن بدا لنا أن المستقبل للحداثة، لأنها أميز وألطف ومتمدنة، بينما التقليد نقص وردة ورجعية. ولم نتحفظ، وأطلقنا هذا القول على عَواهِنه.

ففي واقع الأمر لم تأتنا الحداثة كبرنامج بريء محايد يدعو لنفسه بالحكمة والموعظة الحسنة، بل جاءتنا على فوهة بندقية. وما تعارفنا على تسميته بـ"التقليد" هو فرز ثقافي سلطاني وقع من موقع الشوكة الاستعمارية. ولفضح عنف الحداثة استصفينا أن ننظر إلى حالة ملموسة: هي نزاع القسم الشرعي والمدني في القضائية السودانية، كما سيرد. وسيرى القارئ كيف أن التقليد لم يُولدْ تقليداً، وإنما هو ما شاءت له الحداثة المدججة أن يكون... فكان بقوة التشريع ومقتضى الحزازات ونفرة السلاح.

لم نأخذ الدين في كتابنا هذا كنظام مغلق على نفسه، بل عالجناه في سياقه السياسي والاجتماعي والتاريخي، واعتمدنا نحو هذه الغاية مفهومات ثلاثة: أولهما أننا عدنا إلى الدين بعد طول إهمال لننتفع به في تحليل الحركات الاجتماعية التي حسبنا أنها مما يستقيم بغير دين. وهي عودة فارقنا بها الطريق ذا الاتجاه الواحد في ثنائية النقل (الدين)، والعقل الذي يجعل الأخير موضوعاً لنقده وتصويبه. فقد رأينا في الكتاب الدين أيضاً أساساً راشداً لنقد المجتمع والحياة والعقل الحداثي الذي أنجبهما. وثاني هذه المفهومات هو إقرارنا بأن الأصولية - شئنا أم أبينا - حركة اجتماعية مكنت للمسلمين - في قول لويس برينر - أن يدخلوا أفواجاً في حقول السياسة باعتبارهم مسلمين مستحقين.

والمفهوم الثالث الأهم: هو أخذنا للأصولية الإسلامية كوجه من وجوه الاجتهاد في مأزق دولةِ ما بعد الاستعمار التي بقًيت أجندة تحررها من ربقة الاستعمار بغير تنفيذ.

ولقد ترتب على أخذنا الأصولية الإسلامية كتفكُّرٍ مشروع في الخروج من هذا المأزق أن اعتمدناها طموحاً من بينً مطامح كثيرة تريد أن تنزع أوروبا عن مركزيتها القابضة.

ولفهم الأصولية الإسلامية كمشروع للتحرر من الاستعمار ركزنا في هذا المبحث على تاريخ القضائية السودانية، التي اتسمت منذ نشأتها في أول القرن الماضي وحتى 1980م، بنزاع بين قسمها المدني المنسوب إلى الحداثة ـ والذي له الجاه والصولة ـ وقسمها الشرعي ـ المنسوب إلى التقليد ـ المستضعف. وهذه قسمة سياسية كان فرانز فانون (1925–1961) ـ المفكر ذو الأصول المارتينيكية ممن ظاهر ثورة الجزائر وكانت كتاباته هدياً كبيراً لنازعات الستينيات التحررية ـ قد أطلق عليها "الجغرافيا المانوية" للاستعمار. و"المانوية" نسبة إلى ماني ـ صاحب الديانة الفارسية ـ الذي اعتقد في انقسام العالم إلى قوًى ثنائيَّةٍ مستقطبة من خير وشر يدور بينهما صراع درامي أزلي.

فمِن رأي فانون أن الاستعمار ما حلَّ ببلد إلا شقه إلى فضاءين: الفضاء الأوروبي الذي بيده الحًول والطول ومستودع القيم الباقية، وفضاء "الأهالي" المغلوب على أمره، المستضعف، وخرابة القيم الآفلة. وقد خلدت بين تابعيه كلمته في كتابه (معذبو الأرض) التي قال فيها: "إن إقليمي الجغرافيا الاستعمارية: الأوروبي والبلدي، متعارضان بلا طائل، وبلوغهما شكلاً أعلى من الوحدة من ثالث المستحيلات"، لأن الفضاء الأوروبي طفيلي قدره المحو والإهلاك. ويتولد من حرب الفضاءين اللدودة ما أسماه فانون بـ"الهذيان المانوي". أي أن ثنائية فضاءات الاستعمار،

المتجذرة في الشوكة والاستضعاف، مما يخرج عن المعقول، ويضرب في العبط، يتخبط به الأهالي بين الفضاءين كمن بهم مسّ.

وسيرى القارئ مثلاً لهذا الهذيان في صراع قسمي القضائية: المدني المُحَدَّث، والشرعي "الأهالي". كما لمسنا طرفاً من هذا الهذيان المانوي في فصول أخيرة اختصت بتحليل وجوه من الثنائية الاستعمارية في حقل التعليم الذي انشطر إلى: تعليم حديث مثلته كلية غردون (1902 وجامعة الخرطوم لاحقاً)، وآخر ديني مثله المعهد العلمي (1912 وجامعة أم درمان الإسلامية لاحقاً).

يندرج الكتاب في جنس كتابيٍّ يريد للأدمغة أن تنعصف، وللذات أن تعاب، طلباً للحكمة. فمن استسهال طلب الحكمة لوم الآخرين في فترة من الزمان خابت فيه العقائد، وانطفأت زهرتها، وذبلت أنوارها. فالكاتب الراهن كان في طليعة من حركة للحداثة والعلمانية تنكبت السبيل فانهزمت شر هزيمة على يد من استرخصنا قوتهم ومشروعيتهم بقولنا إنهم جحافل الهوس الديني. وأحزنني خُبُوُّ ما أشرقت به نفسٌ في الصبا من العقائد السديدة التي التمسنا بها تغيير العالم إلى الأفضل. وجرعني ذلك الغصص. ولست أريد ـ مع ذلك ـ أن أعيد تعبئة مرارتي كعلم نافع عن الأصولية الدينية.

فإذا نظرت في الذي يذاع في الغرب عن هذه الأصولية وجدته مما يصدر عن محدثين وعلمانيين مسلمين تفرقوا أيدي سبأ بعد أن شتَّتَ الأصوليون الإسلاميون جحفلهم، فضربوا في الآفاق يسلقونهم بألسنةٍ حداد. وقد هيأت

كتابات هؤلاء المسلمين المحدثين الحانقين الجمهور الغربي الجهول بدقائق الإسلام ـ أو المغرض ـ إلى ما سماه سكوت فيتزجيرالد ـ الروائي الأمريكي ـ بالأضلولة. وقد جاء قوله هذا في سياق تحذير للكتاب الفقراء الذين يكتبون عن عوالم الأثرياء فلا يبلغون من ذلك إلا الأكاذيب.

فالأغنياء في قول فيتزجرالد هم قبيل مختلف جداً. واقترب من هذا المعنى محمد فؤاد نجم حين ذكر الزمالك وعرَّفها بنفي أن تكون حياتها مثل حياة حارة مصرية. وقد ظللت أذكر نفسي بنصيحة فيتزجرالد حتى لا أكتب كتاباً في هجاء الأصولية وأنا الزعيم بكتابة دراسة عنها. فلا أريد لدراستي أن تكون قناعاً أستتر به للتشفي منها.

لم أرد للصورة المغايرة لمألوف الحداثيين من عترتي عن الأصولية الإسلامية أن تغري من لم يستلطفْها من قبل باستلطافها بعد قراءة كتابي هذا. وربما كان أقصى مأمولي من هذا البحث المغاير أن أقنع من اضطغن شيئاً على تلك الأصولية أن يؤسس ضغينته على بصيرةٍ وهدًى وعلم.

وأنتهز السانحة لأعترف بفضل جماعة خيرة من الناس على هذا الكتاب. فأنا ممنون للسيد المستشار طارق البشري الذي تكرم مشكوراً بتقديم الكتاب إلى القارئ، وهذا تشريف يلجم لسان الشكر. ولا أدري كيف أرد جميل الأستاذ الخاتم المهدي الذي عرَّب عن الإنجليزية أجزاء صالحة من هذا الكتاب على صفحات جريدة "الصحافي الدولي" في الخرطوم. وما رأيت مثل ملكته في اللغتين في

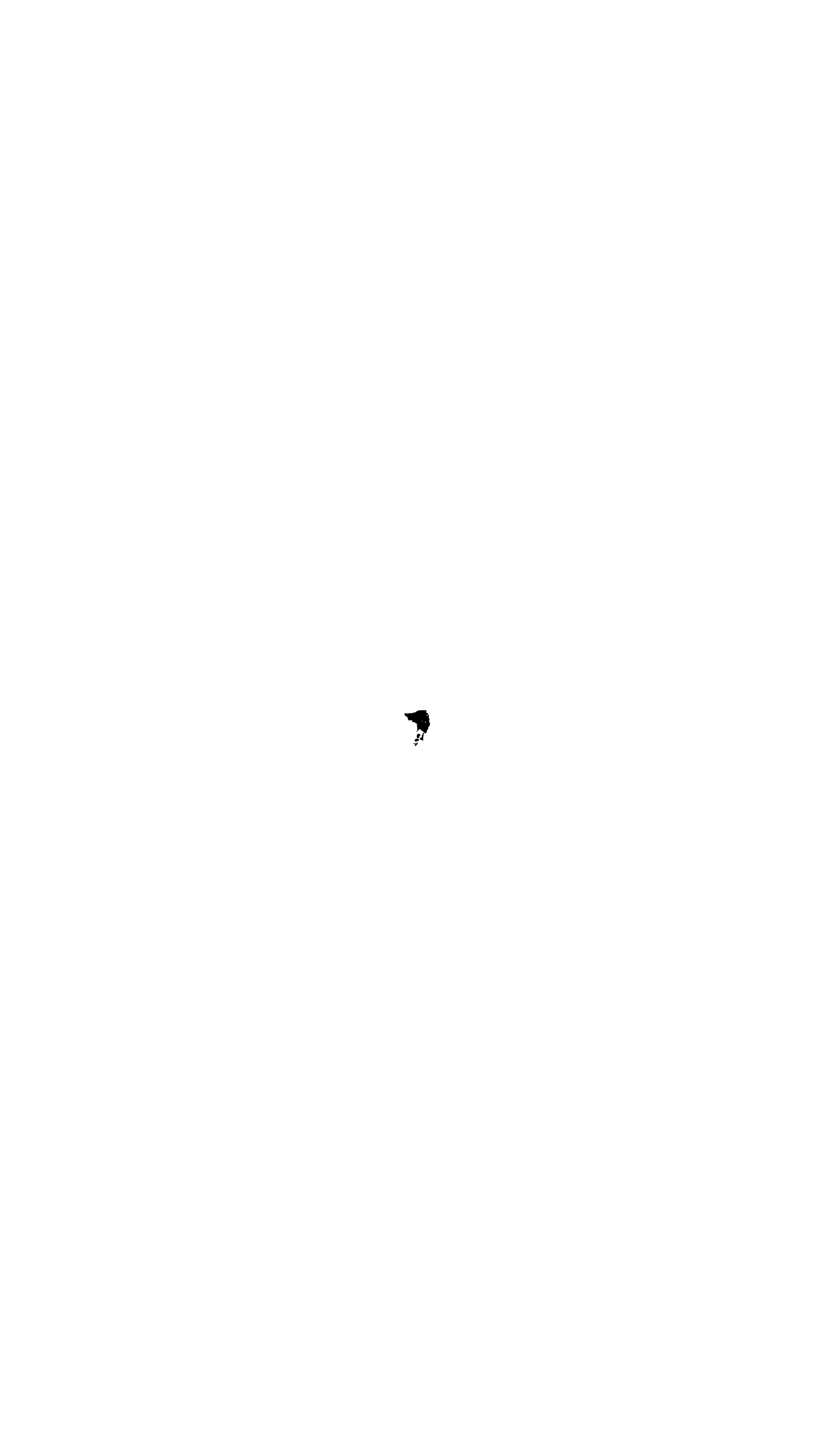
الجيل الحديث. وأولى الأستاذ حلمي شعراوي الكتاب غاية عنايته وهو غير راضٍ عن جملة من حججه. وهذه سماحة عنه معروفة. وقد انتدبَ له من جُنده في مركز الدراسات العربية السيدة حنان فاستوفت العهد. ولا أنسى صديقي المجرب الدكتور تاج السر الريح الذي نهض بمراجعة مسودة الكتاب الأخيرة بحذق جُبِلَ عليه وغَيرة غراء على العربية. ولي دَينٌ مستحقٌ للَسيد أمين محمود الَذي لم يردَّ لي مخطوطاً، واحتفى بهذا الكتاب احتفاءه بـ"الثقافة والديمقراطية في السودان" الصادر عن داره، دار الأمين، في 1996م. وللسيدة محاسن الطريفي عوض الكريم - زوجتي - وجوهُ إحسانٍ جمةٌ عليَّ وعلى الكتاب.

عبدالله علي إبراهيم

الإهداء

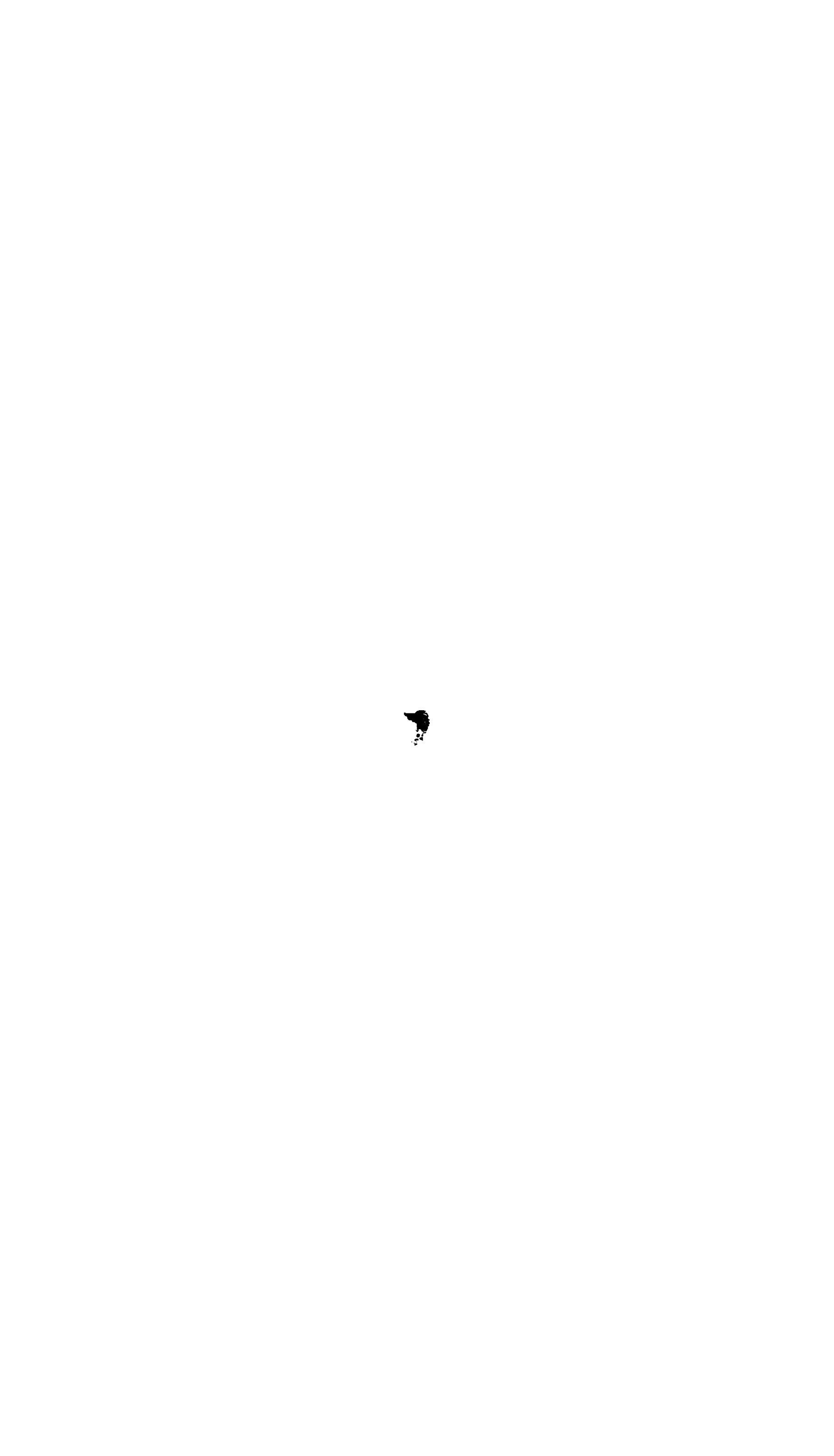
إلى أستاذنا المرحوم عبدالخالق محجوب

كنا ائتمرنا أو "تآمرنا" على شيء من هذا الكتاب في فترة من الزمان عند منتصف ستينيات القرن الماضي. واستعجلتَ أنت تخطو وئيداً شجاعاً في السكة الخطرة، أو أبطأتُ أنا. وهذا بعض كسبي من "المحضر السابق" صدقة جارية لروحك السمح العذب يا أيها الرجل الوسيم.



الفصل الأول

الاستشراق الداخلي: كيف أدار القانون السوداني الوضعي ظهره للشريعة الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية وما بعدها؟



نحاول في هذا الفصل الباكر أن نجيب عن سؤال أثاره الدكتور زكي مصطفى في كتابه القيِّم عن القانون السوداني القائم على القانون العام الإنجليزي (1971) وهو: "لماذا لم يستفد القضاة الإنجليز وخلَفُهم من السودانيين من الشريعة الإسلامية في إنشاء قوانين السودان، في حين كان ذلك متاحًا لهم بفضل الصيغة الموجِّهة لعملهم القضائي والتشريعي القائلة: إن بمقدورهم الاستعانة بأي قانون طالما لم يصادم العدالة والسوية وإملاءات الوجدان السليم؟".

وقد رأيت في بحثي أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نجدد النظرة في الخبرة الاستعمارية البريطانية ومنزلة الهند في استواء هذه الخبرة ونضجها. يميل دارسو الإمبراطورية البريطانية بشكل متزايد للبحث في دور الهند في إحداث هذه التشابهات الملفتة في التجربة البريطانية الاستعمارية. «والتهنيد» هو التعبير الذي اختاره تيموثي بارسونس لوصف المؤسسات البريطانية الاستعمارية التي تسربت عبر الهند إلى الإمبراطورية كلها. ففي رأي بارسونس أن الثقافة

والمؤسسات التي نشرها البريطانيون حول العالم كانت في الغالب هندية أكثر منها بريطانية. أما أي كوستا فيُصور وحدة التجربة الإمبريالية البريطانية في عبارات مأخوذة من علم البستنة، فيؤكد أن الأفكار الإدارية ولدت في حاضرة الإمبريالية، وتمت تربيتها في محاضن الهند، وبلغت مرحلة النضج في إفريقيا.

وقد وجد تعبير التهنيد صياغته الأكثر دقة حتى الآن في أعمال الكاتب الإفريقي محمود محمداني. فقد ناقش بصورة عرضية ـ ولكن بقوة ـ الوحدة الإدارية للإمبراطورية البريطانية. وأظهر أن إفريقيا، كآخر المعاقل الاستعمارية، تعرَّضت لأشكال من الإدارة كانت قد جُربت أولاً في الهند. وأضاف أن التفكير الاستعماري فيما تعلق بإفريقيا كان وثيق الصلة بالتفكير البريطاني في إدارة الهند بصورة أعمق مما هو ظاهر للعيان. وإذا كان ثمة اختلافاً ربما كان في أن الإجراءات التي اتخذها البريطانيون لعلاج داء تحلل المجتمع التقليدي في الهند ـ وهي المستعمرة الأقدم ـ تحولت إلى تدابير وقائية لمنع ذات التحلل في إفريقيا.

وقد أبانت عن هذا الجانب العلاجي الوقائي في السياسة الاستعمارية في الهند وإفريقيا كلمات حاكم عام السودان في 1908م. فقد تفجَّع الحاكم من كون الطبقة السودانية الراقية رفضت إرسال بنيها لورش التدريب الحرفي التي أنشأتها الإدارة لأنهم يريدون لهم أن يصبحوا أفندية أي «موظفين صغارًا» تقليداً للأوروبيين. وقد رأى في هذا نظيرًا لما وقع في الهند في وقت مضى فقال متعجبًا: «أليس في الإمكان الاعتقاد بأن بذور تجربة هندية ثانية قد تم بذرها هنا في السودان»!.

ومظاهر الوقاية في إفريقيا من أمراض عالجها الإنجليز في الهند كثيرة. فقد رأى البريطانيون في قادة التحركات الأولى للوطنيين السودانيين «الأفندية» صورة للثائر الوطني البنقالي في الهند والمعروف عندهم باسم «بابوس». وكنتيجة لذلك جهدت السلطات البريطانية - بصورة واعية - للحفاظ على ما توخت أنه الأصالة الثقافية لكلية غردون التذكارية. فمع اندلاع ثورة 1924م غير البريطانيون قواعد الزي في الكلية. فطلبوا من الطلبة ارتداء الزي الوطني وهم الذين شجعوهم بادئ الأمر على ارتداء الزي الغربي الأوروبي.

وقد أملت التجربة الهندية أيضًا على البريطانيين أن يفطموا طموح الطبقة المتعلمة الناشئة في السودان وأن «يلزموها محلها» حتى لا يتكرر ما حدث لهم في الهند من تسييس لهذه الطبقة صوب الطموح الوطني. ولذا تحول البريطانيون عن الحكم المباشر ـ الذي يتم بواسطة الأفندية ـ إلى الحكم غير المباشر الذي هو حكم الإدارة الأهلية ومشائخ القبائل. وسيتوضح الأثر السالب للإدارة الأهلية على الشريعة الإسلامية كتقليد شرعي «مشروع» في الفصل القادم.

واحد من أخصب المجالات لدراسة تهنيد إفريقيا ـ أي تشكيلها استعمارياً على النمط الهندي ـ هو مجال استيراد القوانين ونقلها ووضعها. ففي السودان ـ كما في بقية إفريقيا ـ جرى نقل وفرض مجموعة القوانين الهندية والتي كانت بدورها قد اشتقت من القانون الإنجليزي العام. وسأجادل في هذا العرض أن الشريعة الإسلامية لم تعط مثقال فرصة للكشف عن قيمتها كمصدر محتمل لتحديث القانون خلال فترة الحكم الاستعماري.

وسأشدد على أن التجاهل أو «التجنب» المتعمد للشريعة شاهد على تهنيد الإمبراطورية البريطانية، الذي اعتمد فيه البريطانيون على مخزون من تجربتهم الاستعمارية في الهند لتفادي أخطائهم في حكم هذه الدرة في تاج إمبراطوريتهم في إدارة مستعمراتهم الطارئة في إفريقيا. وفور استيلائهم على السودان بدأ البريطانيون في تأسيس نظام محكم لتدبير النظام العدلي. وقاد هذا في النهاية - وليس بالضرورة - إلى نظام ثنائي للقضاء، يشتمل على قسم للقانون المدني وآخر للقضاء الشرعي. وظلت هذه الثنائية معنا حتى أوائل الثمانينات حين أجبر الرئيس جعفر نميري القضائية على توحيد نفسها وتخطي ثنائيتها.

اختص القسم المدني بالقانون الجنائي والمدني بينما اقتصر القسم الشرعي على قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من نكاح وطلاق وغيره. وبحصر الإنجليز للشريعة في حيز الزواج والطلاق والميراث يمكن القول بأنها قد «أُنِّثت» بواسطة الاستعمار الغالب الذي وطئ السودانيين المسلمين وأذلهم. وقالت باحثة عن موقف التأنيث للشريعة كلمة بليغة، فقد قالت: «إنه بحصر الاستعمار للشريعة في شؤون الأسرة فقط فكأنه قد نقل الإسلام من أرض معارك المقاومة الشرسة إلى غرف النوم».

جاء البريطانيون للسودان بعد أن خَلُصوا على ضوء تجربتهم في الهند - بأقليتها المسلمة كثيرة العدد، حيث كانت الشريعة هي قانون البلاد في ظل حكم المغول قبل الحكم البريطاني - إلى أن القانون الإسلامي لا يصلح لدولة حديثة. وقد انقضى وقت كثير وجدل خصب قبل أن يستقر هذا المبدأ الإنجليزي حول الشريعة في الهند ذاتها.

اصطرعت في نهاية القرن الثامن عشر مدرستان استعماريتان فيما تعلق بالتقليد القانوني الهندي قبل استعمارها هما: مدرسة الدولة الثيوقراطية «الدينية» والتي تزعمها ورن هيستنق، الحاكم العام للهند في عام 1772م ومدرسة الدولة الشرقية الطاغية، كما سنوضح. فكانت مدرسة الدولة الثيوقراطية ترى أن دولة المغول المسلمة قبل استعمار الهند كانت قد أسست قواعد مفصلة للسلوك كان لها قوة القانون. ونظرت هذه المدرسة بجدية في شريعة المسلمين وسننهم القضائية واعتبرتها أساسًا طيبًا لتطوير المؤسسات العدلية البريطانية الاستعمارية.

ومن الجهة الأخرى، وجد زَرْعُ الأفكار والطرق الغربية في صلب المؤسسات الشرقية معارضة من المدرسة الأخرى، وهي المدرسة التي يمكن وصفها بمدرسة «الدولة الشرقية الطاغية». فأهل هذه المدرسة يعتقدون أنه لو كان للهند شريعة ـ إسلامية أو هندوكية ـ سبقت قدوم الإنجليز فإنها شريعة الحاكم الطاغية المستبد العشوائي. وقد وُصِفَت هذه الشرائع الموروثة باعتمادها على منطوقات القضَاة لا على قانون ثابت مستقر. وعليه فالشرائع الهندية التقليدية ـ في نظر أصحاب هذه المدرسة ـ هي خبط عشواء واعتساف لقيامها على أمزجة القانونيين لا على نصوص القانون.

وانتهى اصطراع المدرستين بانتصار مدرسة الدولة الشرقية التي لا ترى أي ميزة أو نفع في شرائع أهل المستعمرة الهندية القديمة. وتمثل هذا الانتصار في الإصلاح القضائي الذي جرى في الهند في عام 1864م. وهو الإصلاح الذي جفف كل اهتمام أو بحث في شرائع الهند التقليدية إسلامية

وغير إسلامية. فهذا التشريع جعل الهند حقلاً باكرًا خالصًا لتزريع القانون الإنجليزي العام بدون إيلاء أدنى اعتبار لتقاليد الهنود القانونية.

وهكذا جاء الإنجليز إلى السودان وهم في حال جفاء مستحكم تجاه الشريعة الإسلامية ومزودين بالقوانين الهندية المتأصلة في القانون الإنجليزي العام. وقد ساغ لهم تجاهل الشريعة في إنشاء قوانين السودان الجنائية والمدنية «الحديثة» لأنهم كانوا قد أطاحوا بـ"طاغية شرقي" هو المهدي (عليه السلام) الذي صوروه بأنه رأس دولة باغية فاسدة قائمة على الفوضى والظلم.

وقد صور تدمير هذا الحكم الشرقي المهدوي للإنجليز بأن عليهم أن يبدأوا حكمهم في السودان من الصفر. فلم يكن هناك – حسب اعتقادهم – نظامٌ إداري مستحقٌ للاسم ينون السودان «الحديث» من فوقه. وكما قال زكي مصطفى: فقد تهيأ للإنجليز أنهم بصدد خلق كل شيء - وعلى رأس ذلك النظام العدلي - من جديد. ولذا لم يكن ممكنًا للسودان أن يتفادى مصير تبني القانون الإنجليزي العام في صورته الهندية. فقد كان الإنجليز يظنون أن قانونهم هذا هبة يمنون بها على أهالي المستعمرات غير الأذكياء.

انتهينا في السودان إلى قوانين جنائية ومدنية متأصلة في القانون الإنجليزي العام في نسختها الهندية. فقد جرى تبسيط وتكييف للقانون الجنائي الهندي وتم اعتماده في السودان. وقرر الإنجليز أنه لا الشريعة الإسلامية ولا القانون المصري، ولا حتى القانون الإنجليزي العام، بصالحة في كلياتها لاستنباط قانون مدني سوداني. وبناء عليه تضمن

القانون المدني نصًا مستفادًا من الهند وجَّه القضاة أن يستعينوا لدى النظر في النزاعات المدنية بأي قانون يصطفونه طالما لم يصادموا أو يفارقوا العدالة والإنصاف وأمالي الوجدان السليم.

وهنا مربط الفرس. فقد استخدم القضاة الإنجليز والرعيل الأول والثاني من القضاة السودانيين هذه العبارة، الداعية إلى الإبداع والرحابة، لفرض القانون الإنجليزي العام فرضًا في السودان. واستغرب زكي مصطفى كيف التوى هؤلاء القضاة بهذه العبارة السمحاء حتى أدخلوا من خلالها القانون الإنجليزي العام وحده في متن القانون السوداني دون القوانين الأخرى مثل الشريعة والقانون المصري.

ولما كانت هذه القوانين الجنائية والمدنية «مستوردة» وتفترض خلو السودان - من قبل الاستعمار - من أقباس العدالة والشرائع فإنها قد أساءت إلى السودانيين في عزتهم وخُلقهم إساءة مُرَّة. فقد وصف الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الخليفة - وهو من أميز نقدة هذا الإرث القانوني الاستعماري - القانون الجنائي بأنه حشو على السودانيين، وبعض أجزائه على طلاق صريح مع أخلاقهم وأعرافهم الإسلامية. ففي تحدٍّ فاسق للشريعة أباح القانون الزنا طالما كانت المجامعة مع البكر أو المتزوجة قد تمت برضى الأطراف. والزِنا مما تعاقب عليه الشريعة بغير اعتبار للرضى أو عدمه. وأذن القانون باللواط طالما كان الفعل الجنسي مبنيًا على الرضَى أيضًا. ولم تكن إنجلترا نفسها قد شَرَّعت للواط وقتها. وقد تأخرت خمسين عاماً أخرى لتأذن به في عقر دارها بعد إذنها له في السودان

في أوائل القرن الماضي. كما لم يَرَ القانون الجنائي ممارسة الجنس مع حيوان جريمة يعاقب عليها القانون. كما سمح نفس القانون بالسكر وبيع الخمور وفتح بيوت الدعارة. ومن الجهة الأخرى عدَّ القانون ممارسات لا يرى المسلمون فيها غضاضة جرائمَ. فقد اعتبر القانون ممارسة الزوج الجنس مع زوجته القاصر ـ غير البالغ ـ جريمة اغتصاب.

وبلغ القانون الجنائي في مفارقته لأوضاع السودان حدًا مبالغًا فيه اقترب به من الهزل. فقد نسخ من القانون الهندي نسخا غير ذكي حين نَظَّمَ القانون إجراءات التقاضي بشأن صراع الديكة والكباش وغيرها، وهي ممارسات لم تكن مُتَّبَعَة ـ وما تزال غير معروفة ـ بين السودانيين الشماليين. وهذه إحدى مضحكات القانون المبكية في غربته كواقعة من وقائع القوة الاستعمارية الباطشة.

لا يكل ولا يمل الدارسون الغربيون من التنويه بتلك الأجزاء من قانون العقوبات التي فارقت الأفكار والممارسات «الوحشية» السائدة في السودان. فقد حَرَّمَ القانون الرق وجعل الخِفاض الفرعوني جريمة، والرق والطهارة الفرعونية ـ كما هو معلوم ـ أمور كانت مقبولة ودارجة، ـ وما يزال الختان الفرعوني ـ على أيام وضع قانون العقوبات المستمد من القانون الإنجليزي العام. ولكن لا تجد هؤلاء الدارسين الغربيين يبدون أي ميل لشجب الإباحية المعلنة في قانون العقوبات التي سمحت بالزنا والسكر المحرمَين في الإسلام وإن لم يبلغ استنكارهما بين العالمين مبلغ استنكار الرق.

فهؤلاء الباحثون قد أجازوا قانون العقوبات وأطنبوا في مدحه لأنه ـ عن طريق تقنين الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية ـ قد حمى حياة الناس وحرياتهم وحقوقهم. ولم يطرأ لمن كالوا الثناء لقانون العقوبات أن يتعاطفوا مع جمهرة السودانيين المسلمين الذين تأذوا من فقرات القانون التي شرعت لصنوف من الإباحية والممارسات التي نهى عنها دينهم. ولا جدال أن أخلاق ذوي الصولة من الإنجليز ـ واضعي القانون ـ هي التي سادت على حساب أخلاق هؤلاء المستضعفين المقهورين.

ولم يطل طمس أخلاقيات هؤلاء المستضعفين طويلاً ففي عقد من الزمان أو نحوه ـ بعد نيل السودان استقلاله ـ أصبح الخلق والأمثولة الإسلامية شاغلاً سياسيًا لجمهرة المسلمين السودانيين. وقد اتخذوا إلى تقارب القانون مع هُويتهم الإسلامية والعربية طرائق شتى عبر تجارب مختلفة.

مبحثي الذي بين يدي القارئ عودة مني إلى سؤال أثاره مؤرخو القانون السوداني من ذوي الميل إلى المراجعة النقدية لذلك القانون من أمثال زكي مصطفى، وناتالى أكولوين، وعبد الرحمن الخليفة. وهو سؤال من صميم الجدال الدائر حول الكيفية التي تَلقَّى وتبنّى بها السودان — وغيره من المستعمرات — القوانين الاستعمارية. وفي لب هذه المراجعة يجابهنا سؤالنا الذي بدأنا به هذا المبحث وهو: لماذا لم تكن الشريعة مصدرًا من ضمن مصادر إنتاج هذا القانون؟ ومما يشغل هؤلاء المؤرخين المراجعين إن كان بوسع الإنجليز استصحاب الشريعة في تقنين الحداثة، أم أن الحداثة والشريعة نقيضان متدابران؟

كان زكي مصطفى ـ عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم الأسبق، والنائب العام في منتصف عقد السبعينيات ـ أول من أثار ـ وبصورة مهنية عالية ـ هذا السؤال. فقد تعجب لماذا طابق القضاةُ الإنجليزُ بين الصيغة الواردة في القانون المدني، التي أذنت لهم أن يستعينوا بما شاءوا من التقاليد الشرعية طالما لم تفارق العدالة والقسط وإملاءات الوجدان السليم، وبين الاعتماد على القانونَ العام الإنجليزي بصورة كلية. وواصل زكي مصطفى القول بأن جعل هذه الصيغة الطليقة ـ المشروطة فقط بخيار العدل ـ بابًا لاستيراد القانون الإنجليزي العام قد أفرغ الصيغة من المعنى، وضيَّق واسعها، وجعل منها اسمًا آخر للقانون الإنجليزي. ومما يؤسف له أن المهنة القانونية في السودان قد تجاهلت طوال هذا الوقت الميل الفكري لهذه الفئة من المهتمين القانونيين من ذوي المزاج المُراجِع. ومما يزيد هذا الأسف أن يقع هذا التجاهل في بلد كالسودان ظلت الشريعة تُلقي بظل كثيف ـ وتراجيدي أحيانًا ـ على مسار النقاش حول هُوية القُطر ونظم الحكم فيه.

بمقدور المرء أن يفهم لماذا لم يلفت سؤال زكي مصطفى المُراجِع انتباه أهل المهنة القانونية في الستينيات والسبعينيات التي هي أيام عُرس الحداثة. والمفهوم أن الحداثة قد جاءت بديلاً للتقاليد ـ شرعية وغير شرعية ـ وأنها الفكرة الصائبة الخالصة من باطل التقاليد وعشوائيتها. وبصدد الشريعة الإسلامية بالذات جاءت الحداثة معبأة ضدها بلا لفٍّ ولا دوران بفضل أفكار ماكس فيبر الذي رأى الشريعة نقيضًا شديد البأس للحداثة. فمن رأي فيبر أن الشريعة، التي سماها بـ «عَدْل المولانات» غير منطقية، ولذا فلا أمل للرأسمالية أن تتولد في بيئتها.

إن زمان القبول «الفطري» بالثنائية المتباغضة للحداثة والتقليد قد شارف نهايته. فهذه الثنائية الآن قيد النظرِ الدقيق والمراجعة. فقد تأسف نقاد حديثون كيف لم يَطُلْ النقد والتمحيص إنتاج هذين المفهومين واستثمارنا المعرفي فيهما. فأنت تجد مثلاً من يبرر تجاهل الشريعة في بلورة القوانين الاستعمارية ـ الموصوفة بالحداثة ـ بأنها «متخلفة» من حيث سُلم العصرنة. ويتغاضى مثل هذا التبرير الحداثي عن حزازات المستعمرين وشوكتهم اللتين كان لهما القدح المعلى في تبخيس الشريعة وازدرائـهـا كمصدر محتمل للقانون الاستعماري "الحداثي".

ووصف طلال أسد ـ الذي بدأ مهنته عالماً اجتماعياً بدراسة مجتمع بادية الكبابيش السودانية في الستينيات ـ فكرة أن الشريعة نظامٌ خالفٌ تخطته الحداثة بأنها حيلة عجزٍ يضطر إليها الإنسان بَعد وقوع أمر لا يملك بإزائه صرفًا ولا عدلاً، وحيلة العجز هذه لا تأخذ في الاعتبار أن حلول القوانين الاستعمارية بأصولها الإنجليزية بيننا إنما كان بفعل فاعل وتدبير مدبر هو الدولة الاستعمارية ذات الشوكة. والمعلوم أن هذه الدولة لم تترك أمر قوانينها لمباراة ودية بين الحداثة والتقليد يظفر فيها الغالب ويتوارى المغلوب. فقد جاء الاستعمار إلى السودان بخبرة الهند ـ كما رأينا ـ وقد قرر سلفًا أن الشريعة الإسلامية مما لا يصلح للعصر.

سنضع التحدي الماثل لثنائية الحداثة والتقليد نصب أعيننا ونحن نذير هذه الحجج حول عما إذا ما شكلت الشريعة ـ لو لم يتجاهلها المستعمرون ـ مددًا ومنهلاً طيبًا للقانون الاستعماري. ومن رأينا أن السلف من القضاة البريطانيين

والخَلَف السوداني لم يختبروا مناسبة الشريعة للحداثة، أو اعتبروا تبني أقباس من وجوه عَدلها، خلال تصريفهم لشأن العدل بين السودانيين. وفي الحالات الاستثنائية التي تسرب الشك في نفس قاض من القضاة حول وجاهة تطبيق القانون الإنجليزي في القضية المعروضة أمامه وجدنا الشريعة تسفر عن أقباس حداثة وعَدل وتقدمية فاقت القانون البريطاني.

ومن الجهة الأخرى قاد التطبيق الأعمى للقانون الإنجليزي في السودان إلى أحكام مناوئة للصيغة المعتمدة في القانون المدني وهي أن يلتزم القاضي - في انتخاب القانون الذي يريد تطبيقه - بالعدالة والإنصاف وإملاءات الوجدان السليم. وضرب أحد مؤرخي القانون من مدرسة المراجعين مثلاً لذلك بقضية علي صبري ضد حكومة السودان (1922م)، وقد اضطر بعض القضاة للأخذ بأقباس من الشريعة الإسلامية لما بدا لهم أن الحكم بمقتضاها هو إملاء عادل للوجدان السليم.

ففي قضية ورثة النِّعيمة أحمد وقيع الله ضد الحاج أحمد محمد (1960م) حكم القاضي - السيد بابكر عوض الله - للشاكي، وهو من ورثة المرحومة نعيمة، استنادًا على حق الوريث شرعًا في التعويض لتقصير أجل المتوفى بفعل القتل. ولم يأخذ القانون الإنجليزي بهذا الحق المثبت في شريعة الإسلام إلا في عام 1934م. ومَنَعَ واقعُ هامشية المحاكم السودانية من الأخذ بهذا الحق حتى حين أخذت به المحاكم الإنجليزية. ولذا لجأ القاضي إلى الشريعة الإسلامية متجاوزًا النص القانوني السوداني الذي تجمد على ما كان عليه القانون الإنجليزي قبل عام 1934م.

وأخيراً، فإن تحليلاً دقيقًا للقضية المرفوعة من ورثة إمام إبراهيم ضد الأمين عبد الرحمن (1962م) يكشف عن دراما الصراع الذي اكتنف القضاة السودانيين بين حسهم الإسلامي السوي عن حقوق الأرملة في استمرار سكنها في البيت الذي وقّع عقد إيجاره زوجها المتوفى، وبين سوابق القانون الإنجليزي عندهم التي تحْرم بجفاء وقسوة الأرملة من وراثة عقد الإيجار هذا.

واتخذ طمس الشريعة من أن تكون مصدرًا للقانون الاستعماري بالسودان شتى الأشكال. فحتى حين أنقص الإنجليز الشريعة بجعلها مجرد قانون للأحكام الشخصية مالوا إلى إنكار وحدتها وعالميتها كتشريع. وبرز هذا الاتجاه الاستعماري بخاصة حين تبنى الإنجليز نظام الحكم غير المباشر في عشرينيات القرن الماضي. وكانوا قد بيتوا النية بهذا النظام أن يكسروا شوكة الأفندية وحركتهم الوطنية. وكان الأفندية قد انتعشوا عددًا وطموحًا في ظل حكم الإنجليز المباشر للسودان منذ مجيئهم في 1898م. والمعروف أن الحكم غير المباشر هو الذي يخول لزعماء القبائل سلطات إدارية لرعاياهم في ما عرف بالإدارة الأهلية عندنا. والمعروف أيضًا أن الأفندية في الحركة الوطنية قد ناصبوا الإدارة الأهلية العداء.

نظر الإنجليز إلى المحكمة الشرعية، التي اقتصر اختصاصها على أحوال المسلمين الشخصية، كهيئة منافية لفكرتهم ومنهجهم في الإدارة الأهلية. فالمحكمة الشرعية-

برغم اقتصارها على أحوال المسلمين الشخصية ـ هيئة جامعة تستمد قانونها من شريعة ذات طبيعة عالمية. ويعطيها هذا الاستمداد طابعًا وطنيًا عامًا لا مكان له في إعراب الإدارة الأهلية القائمة على الوحدات القبلية المتدابرة التي يكتفي كل منها بذاته عن الأخريات. وعليه قرر الإنجليز أن يتخلصوا من المحاكم الشرعية التي كانوا أسسوها في مراكز الإدارات الأهلية الواسعة. وجعلوا من اختصاص محاكم الإدارة الأهلية النظر في قضايا الأسرة على ضوء الشريعة. غير أنهم عَرَّفوا شريعة هذه المحاكم بأنها الشريعة كما يفهمها ويمارسها أفراد القبيلة المعنية حسب أعرافهم المحلية. وهذا تدبيرٍ مقصود أراد به الإنجليز فض عالمية أو وطنية الشريعة و«فكها» في نسخ متعددة من الشرائع المحلية.

ولم يقبل قضاة الشريعة السودانيون بهذا التبخيس للشريعة ودافعوا عن وحدة التقليد الشرعي وشروط كفاءة قضاته. فقد استنكر قاضي القضاة أن توصف شريعة محاكم نظار القبائل بأنها «أهلية» مستثنية قضاة الشرع المعروفين بالاسم من هذا القطاع الأهلي. وَهم من أهل السودان مثلهم في ذلك مثل نُظار القبائل. وصفوة الأمر أن تبخيس الشريعة هذا قد أنزل بها عواقب وخيمة. فقد حل عقيدتها القرآنية المركزية، وعقدة تقليدها، ومرونتها المشهود لها بها حتىٍ في استصحاب عوائد الجماعات الإسلامية وعاداتها. فبدلا عن هذا التقليد الشرعي الواحد وجدنا أن الإنجليز قد نجحوا في استنساخ الشريعة وتفريغها في شتات من الثقافات القبلية المختلفة. وسنفصل في هذا الأمر أكثر في الفصل الثالث.

هناك قناعة رائجة بين الصفوة مفادها أن الاستعمار أعطى ما للإسلام للإسلام وما للإنجليز للإنجليز. فمما راج في الكتب أن اللورد كرومر، قنصل بريطانيا في مصر، الذي كان من وراء تأسيس إدارة السودان الاستعمارية ـ دعا إلى سياسة احترام الدين الإسلامي والكف عن تدخل الحكومة في شأن المسلمين الديني. غير أن هذه الكتب تغفل عن سوء ظن كرومر الشديد بالإسلام وقناعته ـ في سريرة نفسه ـ أن الشريعة ستذهب أدراج الرياح في يوم قريب. فقد قال: إن الشريعة قد طبقت في مصر وهي ـ في قوله ـ إن لم تكن لعهده قد شبعت موتًا فإنها في حالة تفسخ وانحلال. وصفوة القول إن صيغة «العدالة والمساواة وإملاءات الوجدان السليم» التي سبق الحديث عنها، كانت ستدمج الشريعة في قوانين الاستعمار لولا ما رأيناه من تعصب البريطانيين ضد الشريعة وتنبؤهم أنها مما سيزيله زحف الحداثة.

وجاء زكي مصطفى بكلمة سائغة في هذا الشأن، فقد قال: إنه كان بوسع الإنجليز ـ إذا أنفذوا صيغتهم السمحاء تلك ـ ألا يشعروا بالحرج الناجم عن حكم بلد مسلم بتجاهل صريح لشريعته. والمسلمون ـ من جهتهم ـ لن يجدوا غضاضة في هذه الصيغة المفتوحة لأنهم لا يعدون شريعتهم مما يصادم العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم فحسب، بل ويعتقدون أنها نبع العدل والإحسان. وقد أفرغ الصيغة من سماحتها ما قر في ذهن السلف من القضاة الإنجليز والخَلَف من السودانيين أن القانون الذي ينبغي تطبيقه ـ برغم رحابة الصيغة المعمول بها ـ هو القانون الإنجليزي.

شكَّل حجبُ الشريعة من أن تكون واحدًا من مصادر القانون الاستعماري كارثة ثقافية وسياسية طوال عهد استقلالنا. ولأننا قد بخسنا الشريعة حقها، ظلت تتعقب الأمة بشكل ثأري، وتنغص عليها قانونها ودستورها، وتؤذي عملية بناء الأمة السودانية في الصميم. فقد أخفقت الأمة المستقلة أن تدير حوارًا مسؤولاً ذا معنى لتقف على المرارة التي احتقنت بها الشريعة كتقليد قانوني استبعده الإنجليز من عملية تحديث القانون من غير ذنب اقترفه.

ولا خلاف أن أكثر اللوم في هذا التجنب للشريعة ـ على عهد الاستقلال خاصة ـ وتأخيرها يقع على عاتق المهنيين السودانيين من ذوي التدريب الجيد في القانون الإنجليزي العام. فقد تغلغلت في هذه الجماعة المهنية، من جراء غربتها عن الشريعة الإسلامية، ما يعرف بـ «الاستشراق الداخلي». والاستشراق كما نعلم حزازات وجهالات باطشة ترتَّبت عن دراسات المستشرقين للإسلام. والاستشراق الداخلي هو أن يستبطن المسلم المغلوب على أمره صورة المستشرقين الدونية عنه، ويتبناها، ويحكم بها على تاريخه وعقله ومكانه.

لقد ألقى إهمال الشريعة في استنباط القانون الاستعماري خلال فترة الاستعمار وما بعدها ـ باسم الحداثة ـ ستاراً على هوان عظيم أحس به المسلمون خلال فترة الاستعمار. ومع ذلك ظل هذا الهوان بلا اسم وعنوان في الدراسات عن الاستعمار. فلم تحفل دراسات الحركة الوطنية بتعيين هذا الصَّغَار ووصفه لتركيزها على أدبيات مقاومة الاستعمار. ومن شأن من يركز على المقاومة ألا يعير هذا الهوان انتباهاً، لأن

المقاومة ـ في نظر كتبة هذه التواريخ ـ هي ترياق للاستعمار ومطهر من أوجاعه ومهاناته. غير أن بازل ديفدسون ـ المؤرخ لإفريقيا والناشط الذرب في مسائل التحرر الإفريقي ـ سمى هذا العار، الذي يحسه المستعمَرون لمحض استعمارهم بواسطة قوم ذوي شوكة، بـ(الإهانة الروحية).

ويمكن تعريف هذا الوجع بالنسبة للمسلمين، على ضوء مفهوم بازل ديفدسون، بأنه الإهانة التي يشكلها الاستعمار لأسلوب المسلم في الحياة. ومن أميز ما جاء به ديفدسون هو التفرقة بين الطريقة التي يغالب فيها كل من عامة المسلمين وصفوتهم هذا الوجع الروحي. فالصفوة من المسلمين ـ في قول ديفدسون ـ لم تعانِ هذه الذلة والصَّغار الروحيِ بنفس الحدة التي اتصفت بها معاناة عامة المسلمين. فخلافًا لعامة المسلمين قبلت الصفوة بهذا الصغار الفاجع كثمن لا مهرب منه للتقدم واللحاق بالعالم المسرع بالخطوات المطردة في مراقي الحداثة. وربما فسر لنا هذا التمايز في الشعور بالهوان الأخلاقي لماذا ظل الموضوع برمته غير مدروس وبلا اسم. فالصفوة هي التي تبلور المفاهيم وتضفي عليها الاسم، وحين لا تحس بالشيء يصبح كأنه لم يكن، في حين تكتوي به عامة المسلمين من غير إفصاح وإبانة عن مكنوناته.

وكانت مهانة الاستعمار لعامة المسلمين السودانيين حقًا. فقد تغلغل هذا الجرح عميقًا في قلوبهم في اليوم الذي غلبوا فيه على أمرهم وتولى أمرهم قوم من الكفار ذوي الشوكة. فقد رثى أحمد ود سعد ـ مادح المهدية ـ أيام المهدية الزاهرة التقية. إذ رأى في غلب الإنجليز للمهدية إيذانا بنهاية الدنيا وقال:

إسلامنا إتْرَبا (أي جرى مسخه وتخليطه).

وعلى المستوى الأخلاقي ربط المادح بين ظفر الإنجليز بالسودان وجعل شُرب الخمر والمجون عملاً مشروعًا على خلاف ما كان عليه الحال أيام المهدية، وقال:

جاتنا المانديرا ومسَّخت الديرا

و (المانديرا) كلمة تركية تعنى العَلَم. والعُرف أن ترفع حانات الشراب (الأنادي) الأعلام بمثابة إعلان أنها مستعدة لخدمة الزبائن. وأصبحت العبارة (رفع مانديرا) كناية للسلوك الخليع المُبتدَع الضال الذي يفارق خُلق الجماعة المسلمة.

ولم تتأخر دولة الاستعمار التي خلفت المهدية عن رفع المانديرا. فقد جعلت تعاطي الخمور، والقمار، والبِغاء عملاً قانونيًا. وبدأت محاكم الإنجليز تنظر في قضايا هي في الأصل مما يصادم خلق المسلم وضوابطه الإسلامية. فقد نظر أحد القضاة الإنجليز في 1900م قضية ربا، وحكم بأن سعر الفائدة فيها كان فاحشًا مما لا يسمح به القانون السوداني الاستعماري، الذي وجه القاضي أن يعتبر في أحكامه (المبنية على القانون الإنجليزي العام كما ورد) العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم. وقد نبه عبد الرحمن إبراهيم الخليفة - الناقد المرموق للقانون الجنائي الاستعماري - إلى المفارقة المأساوية في هذا الحكم. فالمحاكم المهدية - في قوله - التي دالت دولتها قبل عامين من هذا الحكم، ما كانت تقبل بالأساس أن تنظر في قضية ربا سواء أكانت الفائدة فاحشة أم ميسورة.

ما كاد السودان يستقل حتى نشأت الجماعات الدينية السياسية والتربوية التي جعلت هذا الألم الروحي نصب عينيها مركزة على المفارقة بين قانون المسلمين الأخلاقي المضمَّن في الشريعة، والقانون الوضعي السائد في حقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وتعالت الدعوات لإصلاح هذا القانون الوضعي ليواطئ خلق المسلمين الشرعي. وتنامت هذه الدعوات تناميًا هز ساكن البلد وخطاب القانون هزًا شديدًا. وعَرَّضت هذه الدعوات ومترتباتها شرعية الدولة ـ الموروثة عن الاستعمار ـ إلى مساءلة وامتحان عسير.

مثلاً، أصبح البِغاء المسموح به في قانون المستعمر الموروث، مادة لنقاش محتدم في الستينيات شارك فيه الذين يرون وجوب إلغائه. وأفضى ذلك بالتدرج إلى تسييس الدعوة إلى إزالة أثر الاستعمار من القانون بما فاق طاقة أهل مهنة القانون للاستجابة لها أو التعامل معها. وقد قصد أهل الدعوة لإزالة الأثر الاستعماري عن قانون السودانيين المسلمين إلى إحراج القسم المدني في القضائية ذي الصلف الذي لم يرد قضاته أن تمس القوانين التي ترعرعوا في ظلها. وقد أراد أهل الدعوة بدعوتهم أن يبرزوا قضاة القسم المدني في عين العامة كحُرّاس أشداء للإرث الاستعماري.

كانت المعالجة الإيجابية للمفارقة بين القانون الموروث وشريعة المسلمين بحاجة إلى قيادة مهنية قانونية ذات أرْيَحيَّة وألمَعيَّة. ومن الطريف أن الذي رأى لزوم هذه القيادة هو الأستَاذ قاو، المحاضر بكلية القانون بجامعة الخرطوم، في وقت باكر نسبيًا هو عام 1951م. ففي سياق اجتماعات الجمعية الفلسفية السودانية في شهر نوفمبر من ذلك العام

ـ أي في أصيل الفترة الاستعمارية ـ دعا قاو إلى وجوب إصدار تشريعات حول مسائل مبدئية تؤاخي ما بين القانون والخُلق والسِّياسة في الفترة التي ستلي الاستعمار وهي الفترة التي سيتاح للسودانيين التشريع أصالة عن أنفسهم وبحرية. وأضاف أنه يستحيل فصل القانون عن السياسة لأن القانون هو الرابطة الواصلة بين الأفكار التي تغْمُر رأس السياسي، وبين الهدف الذي يسعى هذا السياسي إلى تحقيقه.

ونصح قاو أن تأخذ القوانين في ظل السودان المستقل في الاعتبار بشكل جدي الأفكار المستوطنة التي هي لُحمة المجتمع السوداني وسُداه في ماضيه وحاضره ومستقبله. وهذه الأفكار ـ في نظر قاو ـ هي أفكار سياسية لأنها تحمل بصمات السياقات الثقافية والتاريخية والأخلاقية والجغرافية للسودان. ولكي يشدد على عقيدته عن الأهمية السياسية للقانون أوصى قاو بأن يكون على رأس كلية القانون بجامعة الخرطوم رجل ليس ضليعًا في القانون وحسب، بل وعلى دراية ومعرفة عميقتين بعادات السودانيين ونفسياتهم. وقَدَّر قاو أن لب مهمة كليات القانون هذه أن تخرج رجالاً ذوي أذهان متعلقة بالقضايا الأساسية للحياة.

والحسرة أن كلية القانون قد خذلت قاو وقصرت دون توقعاته الذكية. فقد أخفقت الكلية إخفاقًا مرموقًا في مهمة أن تستكن الشريعة القانون السوداني الحديث. فما تسنَّم خريجو هذه الكلية من معتنقي القانون الإنجليزي قمم السلطة القضائية حتى نشروا استشراقهم الداخلي، وجعلوا منه الثقافة القانونية الواجبة المعرفة على سائر الأمة. وكان مانيفستو هذا الاستشراق الداخلي هو المقالة التي نشرها مولانا جلال علي لطفي في عام 1967م بمجلة السودان القضائية.

ففي هذه المقالة المانفستو رأى مولانا جلال أن الإصلاح القانوني سيكون بمثابة عملية تطورية لا ثورية. وغير خافٍ أن العملية الثورية هذه هي التي كان يدعو لها آنذاك دعاة العُروبة ممن طالبوا بتطبيق القانون المصري في السودان، ودعاة الإسلامية الذين طالبوا بتطبيق الشريعة الإسلامية. وأوضح أن كلتا الدعوتين تريد أن ترمي بالقانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي إلى سلة المهملات.

ولم تكن غالب صفوة القانون الإنجليزي العام من خريجي جامعة الخرطوم من ذوي المزاج الثوري الذي يحل تقليدًا قانونيًا بتقليد قانوني آخر مختلف عنه أشد الاختلاف. فلم تكن هذه الصفوةً ترى في القانون السوداني ذي الأصل الإنجليزي تقليدًا أجنبيًا. فقد اعتقدوا حقًا أن ما كانوا يطبقونه في محاكمهم هو بالحق قانون سوداني انبنى على المبادئ القانونية الإنجليزية ولم يصادم عادات السودان ولا تقاليده.

وكانت عقيدة هذه الصفوة من جامعة الخرطوم شديدة وصارمة واستعلت على الناصح والمراجع. فقد تكرر نصحهم بواسطة الدكتور ألوت في مقال له في سنة 1960م، وكذلك كليف تومسون في كلمة له عام 1965، بوجوب إعادة النظر في مواءمة القانون السوداني الموروث للبلد الذي نال استقلاله وأصبح أهله مواطنين لا رعايا. ومع ذلك أصرت هذه الصفوة على أن القانون الذي درسوه وطبقوه في المحاكم سيبقى لا محالة، وأنه سيتطور في طريق الإصلاح لا طريق الثورة. وقد وصف مولانا جلال دعوات القوميين العرب والإسلاميين

لاستبدال القانون السوداني الموروث ببدائل اتفقت لهم بأنها «رغائب سياسيةٍ» لجماعات من الأقليات الشواذ التي تحركها العاطفة بدلاً عن العقل والضرورة.

بالطبع لم تنس هذه الصفوة القانونية المهنية القائدة أن تُضَعِّف وتُجَرِّح الدعوة إلى تطبيق الشريعة بالإشارة إلى وجود أقليات غير مسلمة في السودان. غير أن أكثر اعتراضات هذه الصفوة ـ كما تجسدت في مقالة مولانا جلال ـ هي إعادة تعبئة لمآخذ استشراقية على الشريعة. ومن ذلك قوله إن القوانين الإسلامية لا تناسب الدولة الحديثة لأنها قد نشأت لحاجة مجتمع بدائي في القرون الأولى. ووصف عقوبات مثل قطع اليد والرجم بأنها من بقايا البربرية. وأضاف بأن الشريعة لم تُقنَّن في تشريع جامع بين دفتي كتاب مما يفضي إلى انبهام دروب القضاة فيها بالنظر إلى تعدد المذاهب والاجتهادات والأحكام. واختتم بقوله إن الشريعة ـ باعتبارها قانوناً سماوياً مقدساً ـ لا تأذن بالتغيير.

ومن أشد ما يأسف له المرء أن هذا الاستشراق الداخلي، الذي تمكن من صفوة القانونيين ـ ممن هم على مذهب القانون الإنجليزي العام ـ ترسب كصدفة سميكة حجبت عن القانونيين هؤلاء أفضل النظرات المهنية والمعرفية القانونية التي تبرع بها أساتذتهم وزملاؤهم من الإنجليز سواء في القضائية أو كلية القانون ممن انتهت عقود عملهم في السودان نتيجة لحصول البلد على استقلاله.

فقد نصح هؤلاء القانونيون الإنجليز، في مغيب شمس الاستعمار، تلامذتهم وزملاءهم السودانيين أن يراجعوا بجذرية إدارة العدالة في البلد من منظور أن مواطنيه قد أصبحوا

مواطني أمة مولودة بعد أن كانوا رعايا في مستعمرة. وشتان بين الوضعين. ولم تستبن الصفوة القائدة النصحَ إلا ضُحى الغد. فهؤلاء القانونيون، الذين استناموا لفكرة أن الإصلاح القانوني سيكون تطوريًا لا ثوريًا، فقد فوجئوا بالمطالب الثورية السياسية لتغيير القانون تطرق بابهم وتأخذهم على حين غِرَّة.

من أولئك الإنجليز الناصحين الدكتور توايننق الذي كان محاضرًا بكلية القانون بجامعة الخرطوم في خمسينيات القرن الماضي وستينياته فكتب في 1957م، والاستقلال ما يزال طفلاً، ينبه زملاءه وتلاميذه السودانيين إلى أن مقتضيات السياسة ربما أملت عليهم تغييرات وإصلاحات قانونية قد يرونها فطيرة وعشوائية وما هي كذلك في نظر أهل السياسة. فالقانون لا يتطور فقط بالخطوة المدروسة البطيئة بل قد يتطور بالخطوات القافزة الثورية.

وضرب توايننق مثلاً على ذلك بتركيا. فلم تأخذ تركيا أكثر من ثمانية أشهر لتغيير شرائعها الموروثة بالقانون المدني المعمول به حالياً والذي استعارته من سويسرا بعد ترجمة عجلى جداً في 1926م. ولم يكن المهنيُّون القانونيُّون الأتراك سعداء بهذا الانقلاب التشريعي بالطبع إلا أنه لم تكن بأيديهم حيلة.

واتجه توايننق بنصحه إلى جهة أخرى. فقد جاءهم بخبر القوميين الأمريكيين غداة نصرهم على الإنجليز وحصولهم على استقلال بلدهم. فقد غالى هؤلاء القوميون جداً في كراهية الموروث الإنجليزي في قانونهم، وقد بلغت بهم نشوة القومية حد الإضراب عن التمثُّل بأي أحكام إنجليزية، ونـادوا إما بتبني القانون الفرنسي وإما القانون الروماني

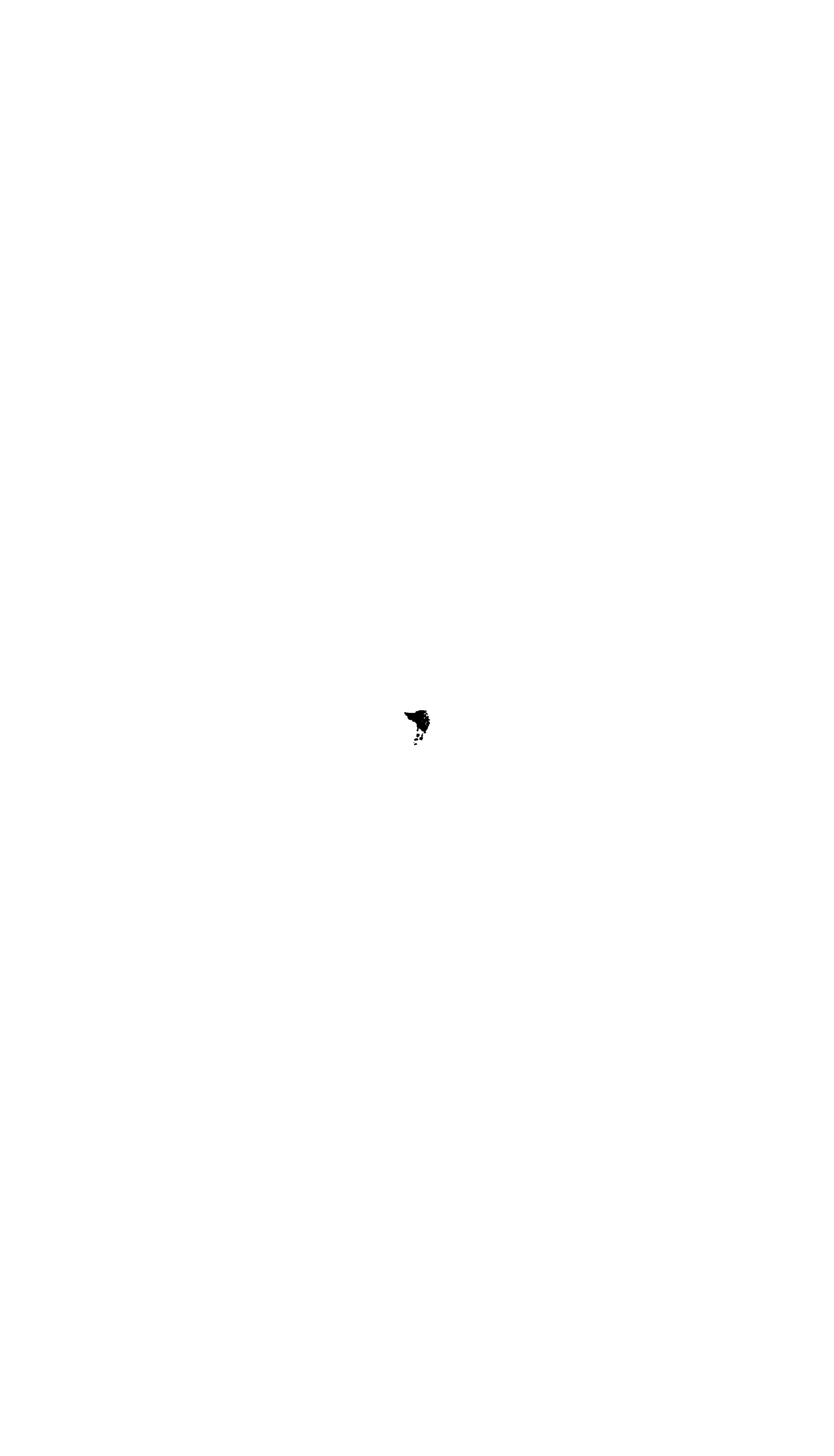
القديم. وخلص توايننق إلى أن للقومية وسكرتها أحكاماً نبه إليها بقوة صفوة القانونيين السودانية القائدة. فقال: إنه شخصياً لن يمانع في هجر القانون الإنجليزي وتبني القانون المصري لكي يسكن إلى المشاعر القومية، ويؤمنها، ويأمن لها. وأضاف أنه سيقبل بالقانون المصري حتى وهو يعلم أن القانون المصري نفسه هو إعادة إنتاج للقانون الفرنسي القاري. فمثل هذا القبول ـ على علاته ـ في قول توايننق مما يقتضيه العقل والزمن طالما أرضى السودانيين الذين سيحسون بأن تغييراً ملموساً قد وقع في حياتهم الثقافية وهوياتهم العربية، التي كانت في عنفوانها آنذاك، وأنه قد وقع في الاتجاه الصحيح.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون المدني المصري قد جرى فرضه في السودان بواسطة نميري بعد (15) عاماً من كلمة توايننق هذه. وقد كرهت الصفوة هذا الفرض كراهية شديدة، ولم يكد يمضي عامان على فرضه حتى قتلته وهو ما يزال في المهد.

كان إهمال الشريعة في تنشئة القانون الحديث في السودان المستعمر والمستقل طعنة نجلاء لهذا التقليد القانوني ظلت تحقنه بالمرارة. وقد أفسد علينا هذا الاحتقان مساعينا لبناء أمة مستقلة حقًا. فلم تتعود الشريعة على عهد إذلالها أن تكون مصدراً معترفاً به، يأخذ منها المشرعون بقدر وباحترام في استنباط القوانين. ولما أفرغنا الشريعة من هذه العادة تحولت إلى تقليد معتكر المزاج، شجاري، شقاقي، فرَّقنا في الأمة إلى مؤيد أعمى له، وإلى معارض أعمى عليه.

ومهما كان اعتراض البعض منا على القانون الموضوعي للشريعة فلا بد من الاعتراف أن الشريعة واحدة من الثقافات القليلة التي تعطي السودان الشمالي معناه ومبناه الرمزي والروحي. ولم يفعل الاستعمار وورثته في الصفوة القانونية – بدقهم الإسفين المعروف بين الشريعة والقانون الحديث – إلا إضعاف الشريعة وتحجيمها حتى في اختصاصها المفتعل كقانون لأحوال المسلمين الشخصية.

لقد جعلنا من الشريعة، التي هي ثقافة وطنية وقانونية لشمال السودان، تقليداً منقرضاً فولكلورياً، وحرمناها من التفتح والنمو في إطار اختصاصاتها ومرجعيتها. فنصوص الشريعة ـ في قول إدوارد سعيد في مضمار آخر ـ قد فُرِض عليها أن تعيش في فضاء استؤصلت منه الشوكة والقدرة على التطور. وقد دفع السودان الثمن باهظاً ومكلفاً للمحنة التي تعرضت لها الشريعة على عهد الاستعمار وما بعده كما رأينا.



الفصل الثاني

قِسْمة مانويّة: صراع القضاة المدنيين والشرعيين والتجديد الإسلامي



(1)

مقـــدمـة

استصحبنا في حربنا ضد الاستعمار قناعة مفادها أن الاستعمار أنشأنا على غير تقاليدنا. ولم يكد ينزاح الاستعمار عن صدرنا حتى انقسمنا شيعاً حول المراد بتلك التقاليد التي حسبناها موضع اتفاق أول مرة. فقد ورد في الميثاق الذي صدر خلال ثورة أكتوبر 1964 ضد حكم نظام الفريق عبود 1958 – 1964 في السودان نص يقضي بتكوين لجنة تصوغ قوانين ملائمة لتقاليد السودان. والمعلوم أن القوانين السودانية ـ فيما عدا الشريعة التي سارت على هديها محاكم الأحوال الشخصية ـ مستمدة من القانون الإنجليزي ومشتقاته مثل القانون الهندي.

ولم نكد نشرع في صياغة القوانين المؤسسة على تقاليدنا حتى شجر الخلاف بين الساسة وأهل مهنة القانون والعامة حول هُوية التقاليد التي ينبغي التماسها لصياغة قانون جدير بالسودان. فقد رأى القانونيون ـ ممن تدربوا في الجامعات المصرية أو من شغفوا بالقومية العربية ـ بأن القانون المصري ورصفاءه في البلاد العربية هي بالحق التقاليد التي ينبغي أن نلحق بركبها. ورأت غالبية القانونيين الذين تدربوا في جامعة الخرطوم على معارف القانون الإنجليزي، أن القانون

السوداني ـ على استمداده من القانون الإنجليزي ـ هو إرث سوداني لم ينظر في وقائعٍ سودانية فحسب بل استثمر فيه قانونيون سودانيون خيالاً ودربة وحساً بالعدل. وعلى اعتراف هؤلاء بأن أبواب تحسين القانون وتأصيله مفتوحة إلا أنهم ـ وبذهن إداري واقعي ـ دعوا إلى تفادي القفز في الظلام باطّراح القانون الساري خلال أكثر القرن الماضي، واستحسنوا أن يقع التأصيل والتحسين فيه. ودعت طائفة ثالثة ـ في التماسها ضبط القوانين على التقاليد ـ بالعودة إلى الشريعة كأصل لا مندُوحة عنه.

شكلت خصومة هذه التيارات القانونية ـ أو هي ما تزال تشكل ـ الفصل الأكثر سخونة وحيوية في الفكر السوداني المعاصر، فقد غلب فقه القانون على كل فقه آخر من سياسة أو أدب أو فلسفة أو اقتصاد أو عقائد، أو – إذا تحرينا الدقة – اتسع فقه القانون لضروب الفقه الآخر تستجير بظله وتستعير منطقه وتكتسب مشروعيتها من وجاهته. وبلغ أسر هذا الفقه القانوني حداً جذب إلى فلكه مسألة جنوب السودان التي هي باب كامل معقد في السياسة والإثنية.

لقد أوسع الباحثون الخطاب السوداني حول القوانين تحليلاً. وقد أغراهم صعود نجم الشريعة والجماعات الداعية لحاكميتها في معاش ومعاد العباد خلال عهد الرئيس نميري 1969 – 1985 وانعكاسات ذلك على السياسة السودانية. وقد قسم الدكتور إبراهيم محمد زين الباحثين الذين نظروا في تطبيق الشريعة في السودان إلى مدارس ثلاث هي:

1 - التاريخية الاستشراقية التي تنظر لذلك التطبيق كامتداد طبيعي لتاريخ الإسلام في السودان الذي حجبه الاستعمار 1898 – 1956 من بلوغ غاياته إلى حين. وقد صدق إبراهيم حين رأى في هذه النظرة حتمية تاريخية ترد الظاهرة إلى أصول وأبنية صمدية فاعلة ما كفت عن الحركة إلا عادت إليها مستقلة عن تدبير الناس ومزاجهم.

2 - الوظيفية التي ترى أن النميري قد «استخدم» الإسلام لإخضاع المعارضين السياسيين. وقد أجاد إبراهيم حين وصف هذه المدرسة بأنها ـ لفرط سوء ظنها بنميري ـ هجائية، مما ينعكس سلباً على مصداقية تحليلها.

3 - المدرسة السيكولوجية التي ترى في تطبيق النميري للشريعة مشروعاً يتوسل به النميري لخلاصه الخاص من محنته مع حلفائه الشيوعيين الذين انقلبوا عليه في 1971. وهذه المحنة واقعة لا خلاف فيها، وأثرها غير منكور، ومع ذلك فمن العسير رد انبثاق الشريعة في السودان إليها.

وأحاول في هذا المبحث أن أحلل غلبة التيار الداعي لتأصيل القوانين السودانية على الشريعة على ضوء تاريخ القضائية السودانية ـ بشقها المدني والشرعي ـ في ظل دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار. وقد رأيت في ذلك إطاراً تاريخياً وفلسفياً مناسباً للتعرف على سداد كثير من النظرات التي جاءت بها المدرسة الاستشراقية والوظيفية والسيكولوجية.

(2)

تدين الدراسات الرشيقة المعاصرة عن الاستعمار بفضل كبير لآراء فرانز فانون – الطبيب النفساني المارتينكي الأصل – الذي ألهمته هبَّة الجزائر في الخمسينيات ثورته على الاستعمار التي فصلها في كتبه الذائعة مثل: (**معذبو الأرض** - 1961) و(**سحن سوداء وأقنعة بيضاء** - 1952). ويشقق الباحثون بشغف كبير نظرته إلى الاستعمار كأصل في «هذيان الثنائية» الذي يصيب البلدان المستعمرة. فما يحل الاستعمار ببلد حتى يشقه إلى فضاءين: الفضاء الأوروبـي الذي له الأمر والقوة ومستودع القيم المستقبلية، وفضاء «الأهالي» المغلوب على أمره، المستضعف ومستودع القيم الآفلة.

وقد وصف فانون هذا العالم «المزدوج» بأنه مانوي نِسبة إلى مانِي - صاحب الديانة الفارسية التي تعتقد في انقسام العالم إلى مفردات شر وخير، وظلام ونور، يدور بينهما صراع درامي أزلي. ويقول فانون: إن الفضاءين الأوروبي والبلدي متعارضان من غير سعي من جانبيهما لبلوغ أي شكل أعلى من الوحدة، فالصلح بينهما من ثالث المستحيلات، لأن الفضاء الأوروبي طفيلي. وهو يحذر مثقفي المستعمرات من مغبة التماس مثل هذا الصلح، لأن مصير الفضاء الطفيلي المحو والهلاك. ما وطئت أقدام الاستعمار السودان حتى أسفر الفضاءان: الأفرنجي والبلدي عن وجهيهما في كل مناحي الحياة: من تصنيف المدن حتى أنواع الأحذية.

فقد ردت الإدارة الاستعمارية الاعتبار لمدينة الخرطوم، حاضرة دولة الأتراك (1821 – 1885) والمدينة التي قُتل فيها غردون باشا حكمدار السودان الإنجليزي بُعيد بدء ثورة مهدي السودان في 1881. فقد جعلتها عاصمة للبلاد في حين قررت محو مدينة أم درمان – حاضرة دولة المهدية التي تقع عبر النيل الأبيض من الخرطوم – وإفراغها من «أفواهها اللامجدية». ففي حين كانت الخرطوم ـ حتى خلال الغزو ـ مسرحاً لطقوس الذكرى والتبجيل للقديس غردون، كانت أم درمان عرضة للقصف والتأديب وتبخيس قدر القديس الكاذب: المتمهدي.

فقد صب الغزاة جام نيرانهم على قبة المهدي. فحين انشقت بفضل القصف ذهل الناس، وكفوا عن التهليل، وحتى الخيل صمتت عن الصهيل كما قال بابكر بدري في **تاريخ حياتي** (1961). ثم توالى قصفها حتى سويت بالأرض، وقذقوا بما تبقى من جثة المهدي في النيل، واحتفظ كتشنر برأس المهدي. وحتى ونستون شيرشل، الضابط في الحملة لغزو السودان ومؤلف **حرب النهر**، عاب على كتشنر هذا الاستخفاف بقداسة الموت وقال: إنه من سوء طالع السودان أن أول أعمال غزاته المتحضرين وحاكمه الحالي هو أن تُمْسَحَ بالأرض البناية المرتفعة الوحيدة فوق هذه المنازل الطينية الواطئة.

وعَبْر النهر في الخرطوم، وفي اليوم الثالث للغزو، كانت طقوس تبجيل غردون تجري على قدم وساق. ففي خرائب قصر حكمدار السودان ـ حيث قتل غردون ـ انعقد قداس

عُزف فيه السلامان البريطاني والمصري، ورُفع فيه علما دولتي الاحتلال: بريطانيا ومصر، وتليت الصلوات والأناشيد وآيات الإنجيل لروح غردون. وصحب إعادة بناء الخرطوم تجاوزات لم يقبل بها حتى الرأي العام الإنجليزي، فقد أصر كتشنر أن تواصل القطارات نقل مواد البناء للخرطوم في حين كانت الحاجة ماسة لاستخدامها لنقل المؤون إلى المديريات التي ضربتها المجاعة.

وسار على «أم درمان» منذ ذلك الحين اسم «العاصمة الوطنية». وقس على ذلك انقسام سوق الخرطوم إلى «أفرنجي» و «عربي»، وحاكة السوق إلى «أفرنجي» و«بلدي»، ودُور التعليم إلى «مدارس» و «خلاوي القرآن»، أو «كلية» و«معهد ديني». وتحول هذا المعمار المانوي إلى عقيدة. فالانتقال من الفضاء البلدي إلى الأفرنجي لا يتم إلا بتأهيل وطقوس. فقد ذكر محمد إبراهيم أبو سليم أنه لما عاد إسماعيل الأزهري، أول رئيس وزراء سوداني، من بعثته من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1930 خلع جبته وتزيًّا بالبدلة الأفرنجية. ولم يعد الناس يخاطبونه بـ «شيخ إسماعيل» بل بـ«إسماعيل أفندي».

وكان الشاعر عبد الله عبد الرحمن قد داعب الأزهري في حفل وداعه قبل سفره حول مسألة الزي هذه حين توسط الأزهري الحفل بجبته وطربوشه المغربي. قال الشيخ عبد الله:

يا ليتَ شِعْري، إن أتى عائداً

وقد رمى القُفطان في زاويةْ

يظلّ في بذْلته رافلاً

أم يستعيدُ الجُبَّةَ الزاهيةْ؟

ارْجِع لِما كُنْتَ فِي ما مضى

شيخًا له أثوابُه الضافيةْ

ولم ينتصح الأزهري الذي ما عاد حتى "رمى القفطان في زاوية" ورفل في "بدلةٍ" اختار لها قماش الدمور البلدي في أحيان كثيرة.

وبلغ هذا المعمار المانوي أحياناً حد الهذيان والسخف، فقد فَرَّق الاستعمار حتى بين الأحذية، فالأفرنجي فيها «جزمة» والبلدي فيها «مركوب» ولبسهما محكوم بأعراف. فقد ذكر الطيب بابكر «المتظاهر» – لكونه من الذين شاركوا في مظاهرات ثورة 1924 ضد الإدارة الاستعمارية – أن الاستعمار أجبر الأعيان السودانيين على خلع «مراكيبهم» قبل دخول مكاتب الإداريين البريطانيين في حين كان بوسع لابسي «الجزم» من المتعلمين السودانيين الدخول بأحذيتهم.

وقد روى يوسف بدري ـ عميد كلية الأحفاد الجامعية ـ هذه الواقعة من ذكريات صباه وتلمذته في المدارس الحديثة، وهي غاية في عقيدة الاستعمار المانوية وابتذالها. فقد لبس يوسف على عهد الطلب «جزمة» ولقية مفتش المركز فاستكثر المفتش عليه ذلك، ورده إلى داره ليلبس مركوباً

يعود به إلى المدرسة. وحين بلغ يوسف المدرسة بمركوبه وجد مفتش المركز قد استعرض المدرسة في طابور يفتش أحذية التلاميذ. فمن وجده بـ«جزمة» طرده حتى يحتذي مركوبًا ومن وجده بـ«مركوب» استبقاه.

وطفح هذا المعمار المناوي في حيز الثقافة في مرفقين: هما المعارف والقضائية. أما التعليم فقد انقسمت المدارس فيه إلى حديثة: تُدرِّس العلوم العصرية، وأخرى تقليدية في معاهد علمية تُدرِّس علوم العربية والدين الإسلامي. وسنفصل الأمر في الفصل السادس. وانقسمت القضائية إلى قسم مدني وآخر شرعي. فالقسم الشرعي - الذي اختص بتطبيق الشريعة الإسلامية في أحوال المسلمين الشخصية وفقًا لقانون صادر في 1902 - نشأ أيضاً في سياسة الفضاءات لترك ما للأهالي للأهالي خشية استفزازهم. والقسمان - في نظر مولانا عبد الرحمن شرفي - ليسا مجرد تخصصات قانونية ولكنهما عالمان منقطعان.

فالقضاء المدني عصري قائم على نظر وإجراءات دقيقة بينما يطل عليك القضاء الشرعي وكأنه شبح من القرون الماضية. فمحاكم الشريعة عندنا لم تكن بحال هي الشرع أو محاكمه بل هي الشريعة ومحاكمها كما أراد لها الإنجليز أن تكون. وقد رتب الاستعمار الجزاء بحسب الانتماء إلى أي من القضاءين. فقال مولانا صديق عبد الحي في لقاء معه في (1991/8/1)، إن الاستعمار قدر مرتباً للقاضي الشرعي ومدرس اللغة العربية وخريج المعهد الديني أقل من صنوهم في القضاء المدني ومعلم المواد الحديثة. وكان يحضر لقاءنا

مُفت سابق ما ذُكر الإنجليز حتى قال: عليهم اللعنة. ومن زاوية اللغةً كان القسمَ الشرعي إقليماً تسود اللغة العربية في تعليم القضاة ولغة المرافق والحكم، بينما كانت اللغة الإنجليزية هي شارة فخر القسم المدني من القضائية ورمز سيادته.

يَعُدُّ العلمانيون المتأخرون وجمهرة من الباحثين نشأة وإنجاز المحاكم الشرعية ـ التي أنشأها الاستعمار في بداية هذا القرن للفصل في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين ـ آية في توفيق سياسة الإدارة البريطانية في السودان في الكف عن التدخل في شؤون رعاياها المسلمين. ووجد العلمانيون خاصة توفيق الإنجليز بفصل الدين عن الدولة سابقة أو تقليداً يحتذونهما في بناء دولة ما بعد الاستعمار العلمانية. ونادراً ما عرض أولئك العلمانيون هذا الزعم الاستعماري باحترام الإسلام إلى الشك العلمي الذي يأخذ بعين الاعتبار خطاب الجماعة ذات الشوكة عن مآثرها بغير عجلة أو تأمين.

فالقول بعناية الاستعمار بأي مظهر فكري لرعاياه ـ في ظل معارفنا المتجددة عن القوة والضبط الثقافي التي عممها ميشال فوكو وادوارد سعيد ـ لا يخلو من شُبه سياسة أملته على قائله أولاً وعلى من ردده أو صدقه ثانياً. وقَد نبهت كارولين فلوهر لوبان في كتابها المميز **الشريعة والمجتمع في السودان** (1987) إلى سياق الجبر الاستعماري الذي نشأت فيه قوانين الشريعة، وأظهرت مع ذلك استحساناً لمساهمة الفكر الشرعي كما سيرد في الفصل التالي من الكتاب. فعلى تأمينها على الضغوط التي مارسها الاستعمار ليصبغ الشريعة بنظرته،

إلا أنها أثنت على مبادئ الشريعة مثل التخيير والتلفيق واعتبار المصلحة التي انتهت بالقضاة الشرعيين إلى قوانين مستنيرة وتقدمية للأحوال الشخصية، وإلى تطبيق إنساني رفيع لها.

وأول مظاهر الجبر الاستعماري هذه هو ما خوله الاستعمار لنفسه ليقرر منزلة الشريعة في حياة رعاياه المسلمين، فقد قصرها على أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونفقة وحضانة ووقف، ونفاها عن حياتهم العامة في ضروب المعاش الأخرى. وهو قرار عشوائي ينم عن امتلاك وممارسة للقوة السياسية أكثر من كونه رأياً صالحاً في قصور الشريعة على الفصل في المسائل المدنية والجنائية كما ورد في الفصل الماضي.

وهكذا برزت المحكمة الشرعية لحيز الوجود بقانون أعرج للفصل في المسائل الشخصية لجماعة مغلوب على أمرها وقد سماها المرحوم محمود محمد طه «محكمة مليَّة» أي أنها محكمةُ أهل ملة أو ديانة مستضعفة. وقال خلفَ الله الرشيد ـ رئيس القضاء في أكثر السبعينيات وبعض الثمانينيات ـ إن الشريعة كانت في نظر الإنجليز عرفاً للمسلمين وأخضعت لما تخضع له الأعراف. فهي تطبق فقط إذا لم تخالف القانون أو الطبيعة الإنسانية أو قانوناً محلياً نافذ المفعول.

لقد قَبِلَ فكرنا القانوني العلماني حقائق القوة التي عطلت حكم الشريعة في غير الأحوال الشخصية بغير اشتباه. فمنصور خالد مثلاً مطمئن للغاية إلى أن القانون السوداني لغير الأحوال الشخصية ـ المستمد من اللوائح والسوابق القضائية الإنجليزية والهندية ـ قد قارب عدل الشريعة أو قصر

دونه بقليل. فحين تناول إنجاز اللجنة التي كونها الرئيس النميري في 1977 لمراجعة القوانين السائدة في البلاد آنذاك حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي، ذكر - بغير قليل من المباهاة - أن اللجنة لم تجد غير 12% من تلك القوانين إما تعارضت، أو حوت شبهات إيديولوجية معارضة، أو اشتملت على مواد مخالفة للشريعة. وهذا منطق إحصائي مشكوك النفع في خطاب الذهن الديني الذي يعتقد في وحدة شرعته التي ينهار بنيانها المرصوص إذا تداعى حجر فيها، فضلاً عن أن يكون هذا الحجر كبيرة من الكبائر كإباحة الربا، والخمر، أو الميسر في قانون المستعمرين الموروث.

لا يفسد القوة شيء مثل البداهة. ولذا سارت «انظروا مليكنا العريان» التي قال بها طفل غرير لم يحجبه جاه الملك عن رؤية الملك عارياً في حين رآه الموطئون بالجناب السلطاني كاسياً. والطريقة التي دفع بها منصور خالد عن القانون السوداني الساري على عهد الاستعمار تواطؤ مع السلطان واستصحابٌ للقوة لا نطحٌ لهما لأن الأمور عند الناظر بطريقة منصور خواتيم لا بدايات. ولا يزلزل العتو والجبر مثل إرساء الأسئلة في مبادئ الأمر لا عواقبه.

وهذا ما استطرفته في حديث قديم لزكي مصطفى في كتابه **القانون العام** (1970) عن منزلة الشريعة في دولة الاستعمار في السودان كما مر. فقد تساءل زكي: لماذا استبعد الاستعمار تبني تنقيح وملاءمة الشريعة الإسلامية خلال صوغه القانون الجنائي قبل أن يُيَسِّط ويتبنى القانون الهندي؟ ورأى زكي أن جريرة الاستعمار أبلغ لما تعامى عن الشريعة الإسلامية في

صوغ القانون المدني. فقد انصرفت الإدارة الاستعمارية عن الشريعة والقانون المصري الأوروبي القاري، وحتى القانون الإنجليزي، وهي القوانين التي لا غنًى عنها كمصادر للقانون المدني السوداني. وقال إنه لم يكُن للشريعة آنذاك طاقم قانوني ضليع في شؤون المعاملات التجارية، ولم يكن بوسع البريطانيين الاقتراب من الشريعة لحاجز اللغة والدين. كما تفادت الإدارة البريطانية في السودان القانون المصري لأن استمداده من القانون الفرنسي قد شابته أخطاء لا شفاء له منها.

ولـم يكن من رأي تلك الإدارة الأخـذ من القانون الإنجليزي، لأنه من غير الجائز استنباط قانون لبدائيين في السودان من قانون للصفوة المتحضرين. ولذا وجهت تلك الإدارة طاقمها القانوني المحدود في الإدارة والقضاء ليفصل في المسائل المدنية مبتدعاً وملتمساً بوجه عام أقباس (العدالة والمساواة والوجدان السليم) وهي صيغة عريضة لن يجد حتى المسلم صعوبة في قبولها طالما اعتقد أن الشريعة هي المثل الأعلى للعدالة والمساواة والوجدان السليم. وحتى بعد الاستقلال لم يتزحزح القضاة عن فهمهم أن القانون المتوقع منهم تطبيقه هو القانون الإنجليزي. وقد خرج القضاة لاحقاً عن القانون الإنجليزي نوعاً فنظروا إلى السوابق الهندية أو السودانية التي توافرت بعد صدور المجلة القانونية السودانية.

وهو خروج وليس اطِّراحاً للقانون الإنجليزي. واستغرب زكي للطريقة التي فهم منها القضاة الإنجليز في السودان، والقضاة السودانيون معهم ومن بعدهم، أن صيغة العدالة

والمساواة والوجدان السليم هي تخويلٌ تامٌ لهم لتطبيق القانون الإنجليزي في السودان حتى فقدت الصيغة معناها وأضحت اسماً آخر للقانون الإنجليزي. وبذا قعد القضاء السوداني عن النفاذ إلى العدالة في الشريعة أو الأعراف ليستوعب التقاليد والممارسات السودانية في القانون المدني.

ولم يقبل زكي بالقول إن حاجز اللغة ربما حال دون القضاة الباكرين والالتفات إلى الشريعة والأعراف السودانية لتوافر أو إمكانية توافر التعريب والمعربين حتى على تلك الأيام. بل كان أول ما أنشأ الإنجليز ديواناً سموه قلم الترجمة. ويختتم زكي قوله بأن استبعاد الشريعة والأعراف من أصل القانون السوداني لم يقم على مقدمات أوٍ تبرير. ولذا فالنقص في الذين أهملوا اعتبارهما وليس أصلاً فيهم. وقد فصلنا مسألة زكي هنا بعد أن أجملناها في الفصل السابق.

في تخفيض الشريعة إلى عرف للأحوال الشخصية للمسلمين حَجْبٌ للمحكمة الشرعية عن العلاقات القانونية، في قول كليف تومسون، الناشئة عن تعقيدات المجتمع التجاري والصناعي الحديث، أي عن الحياة السياسية والاقتصادية العامة التي تتقرر فيها مسائل الجاه والنفوذ. وفي هذا إضعاف للمحكمة الشرعية في نظر المسلمين أنفسهم الذين يخوضون في المضمار العام كاسبين أو خاسرين.

وعَرَّض هذا التخصص «الأسري» قضاة الشرع إلى ألوان من الاستفزاز. فقد نعى لي مولانا مجذوب كمال الدين قعود القضاء الشرعي عن اقتحام عالم خلافات القبائل وسياساتها وصلحها، وهي العوالم التي اقتصرت على القضاء المدني.

ولذا قال لي مولانا عبد الرحمن شرفي إن القضاء الشرعي لم يكن سوى قاض وإمام جماعة لم يلتحم بالمجتمع في سياسته واقتصاده فاحتكرهما الإنجليز وقضاتهم المدنيون. ولذا قرَّع منصور خالد القضاة الشرعيين في **حوار مع الصفوة** (1972) حين رآهم ضمن الجماعات الداعية للدستور الإسلامي فيما بعد أكتوبر 1964 قائلاً لهم: ما شأنكم والدساتير، وأنتم مجرد قضاة أنكحة وميراث. وهي كلمة غليظة أحسبه اعتذر عنها في كتابه اللاحق (**النميري وتحريف الشريعة** 1986) حين أشاد بالأدوار السياسية والأخلاقية للعديد من قضاة الشرع السودانيين.

وعلى اعتزاز قضاة الشرع بهيبتهم بين عامة الناس، إلا أن تلك الهيبة تتحول إلى نوع من القيد بشذوذ علائمها عن مألوف الحياة الحديثة. فقد حكى لي مولانا مجذوب كمال الدين أنه كان طوال شبابه يمارس لعبة كرة القدم منافسة أو هواية، وما منعه من الاستمرار فيها إلا قول واحد من جمهور المتفرجين له ذات يوم، وقد رآه يقترب من المرمى، «انكحها يا مولانا، دَخِّلْها بيت الطاعة»، ووجد مولانا في تعليق المتفرج فكاهة حامضة.

وترتب على ذلك أن استقل الذكور المسلمون المحكمة الشرعية بالنظر إلى كونهم هم الذين يخاطرون في الحياة العامة ويحملون خصوماتهم إلى المحكمة المدنية. وقد سموا المحكمة الشرعية «محكمة النسوان» حين رأوا اقتصارها على المسائل الشخصية في نزاعات هم فيها - باعتبارهم أزواجاً وآباء - الخصم المسبب والأقوى بحكم

الولاية في العائلة وبحكم الأعراف الاجتماعية، التي تغريهم أحياناً بابتذال تلك الولاية، وهو ابتذال غالباً ما ردتهم المحكمة الشرعية عنه. بل وجدوا في قيام المحاكم الشرعية في أريافهم بديلاً خطراً لمجالس صلحهم وأجاويدهم التي هم فيها – كجنس – الخصم والحكم. فلربما لجأ نساء لم يرضين بأحكام تلك المجالس إلى المحكمة الشرعية.

وقد كتب أبو رنات ـ أول رئيس للقضاء في السودان ـ عن امرأة من إحدى بوادي السودان ـ وهي البوادي التي لا تورِّث أعرافها المرأة ـ لجأت إلى المحكمة الشرعية في الخمسينيات، وحكمت المحكمة لها بإرثها المستحق. وقد أذهل هذا الحكم الناس الذين استغربوا جسارة المرأة، واستغربوا حكم المحكمة لها. وقد حكمت محكمة شرعية أخرى في الشرط ـ وهو في عرف البادية السودانية بقر يوهب للزوجة يكون لها منه عائد لبنها إلا إذا وَلَدت استحقت البقر ذاته ـ وعدته المحكمة الشرعية مهراً مستحقاً للمرأة وَلَدت تلك المرأة أم لم تلد طالما لم يُدوَّن الشرط في عقد الزواج. وسنفصل في المسألة في الفصل التالي من الكتاب.

وعلاوة على ذلك فقد أضعفت الإدارة الاستعمارية المحكمة الشرعية من وجوه أخرى هي: أولاً: تجريدها من القوة ورموزها، بمنعها من تنفيذ الأحكام الصادرة منها، وإيكال أمر التنفيذ للمحكمة المدنية. وثانياً: التضييق عليها حتى في حدود اختصاصها في الأحوال الشخصية.

قصد الاستعمار من تجريد المحكمة الشرعية من سلطة تنفيذ أحكامها أن يكون له الحق والفرصة للتعقيب على تلك الأحكام. ففي أحكام رد المرأة الناشز ابتدع الإنجليز قاعدة

أن يردها القاضي المدني أو مفتش المركز الإنجليزي ثلاث مرات يبطل بعدها الحكم الشرعي بالرد حتى يرفع الزوج قضية جديدة. واحتج القضاة الشرعيون على هذه «البدعة» في حين لجأت النساء المتهمات بالنشوز والمطلوبات لبيت الطاعة إلى المحكمة المدنية لشكوى الرجال للضرر.

وتحسباً لتدخل المحكمة المدنية، المختصة بالقانون الجنائي، بقرارات جنائية في محيط الأسرة، التي هي اختصاص المحكمة الشرعية، لم تأخذ المحكمة الأخيرة في الاعتبار أي حكم جنائي صادر عن المحكمة المدنية الناظرة في قضايا الطلاق المرفوعة من الزوجة لأذى جسدي وقع عليها من زوجها. وكانت المحكمة الشرعية، بإهمال أحكام المحكمة الجنائية في مسائل الأحوال الشخصية، لا تريد أن يشمل تعريف الجناية القدر المقرر من قبل الشريعة لتأديب الزوجة أو معاقبة زوج القاصرة كمغتصب.

أما وجوه تضييق الإنجليز على قانون المحكمة الشرعية فقد كانت من جهة السلطة الممنوحة للسكرتير القضائي الإنجليزي ـ الذي هو رابع أربعة في مجلس الحاكم العام ـ للتصديق على كل تشريع صادر من قاضي القضاة الذي يقف على رأس هرم المحكمة الشرعية. ومن جهة أخرى فالقانون المدني لسنة 1900 قيَّد المحكمة الشرعية بوجوهٍ لا استقامة لها شرعاً.

فقد اختصَّ القانون المحكمةَ الشرعيَّة بالنظر في النزاعات الأسْرية التي طرفا الخصومة فيها مُسلمان على ضوء الشريعة أو الشريعة التي عدلتها الأعـراف. ففَي قصر اختصاص المحكمة على خصومة الطرفين المسلمَينِ استبعادٌ من

صلاحية المحكمة للبَتِّ في النزاعات التي يكون أحد طرفيها مسلماً في الزواجات المختلطة. والمعنى الصريح لهذا التخصيص كفُّ المحكمة الشرعيَّة عن منع زواج المسلمة من غير المسلم وهو الهدي القرآني الملزم.

أما قول القانون بشريعة مُعدَّلة بالأعراف فهو ما يعده المسلمون – في كلمة للسيد لنا تالًي أكولاوين أستاذ القانون السابق بجامعة الخرطوم– ليس إساءةً للإسلام فحسب، بل واحداً من مخلّفات الاستعمار التي ينبغي محوها لأنه لا سبيل للمسلمين المستقيمين أن يقبلوا للشريعة الغراء المنزَلة أن تحورها أو تحسنها أعراف البشر. ومن الجانب الآخر ـ ولاعتداد الاستعمار بمهمته التمدينية ـ جُردت المحكمة الشرعية من صلاحية النظر في مسائل المواريث بين الرقيق المحرر وأسيادهم وكل المتعلقات القانونية المتصلة بالرقيق السابقين.

نلمس في أبواب التضييق آنفة الذِّكر كلها سوء ظن مرموق من قبل الإنجليز بعدالة الشريعةَ تجاه المرأة، وغير المسلم، والرقيق. وهو سوء ظن لم يقم عليه دليل في تاريخ التشريع الإسلامي في السودان خلال القرن الماضي في الذي رأيناه من وصف كارولين لهذا التشريع بالاستنارة والإنسانية والتقدمية. ففي شأن النساء راوح التشريع في السودان بين آراء المالكية والحنفية بشأن الوليِّ في الزواج. فالمنشور الشرعي لعام 1900 أخذ برأي الحنفية الذي يعتبر رأي الفتاة في الزواج، على خلاف رأي المالكية الذي تم الأخذ به في منشور صدر عام 1933.

وعاد التشريع في 1960 إلى رأي الحنفية آخذاً في الاعتبار مطلب الحركة النسائية النامية التي طالبت بوجوب أخذ رأي الفتاة في أمر زواجها. وقدرت كارولين أن المحكمة الشرعية كانت سبَّاقة في منشورها لعام (1915) باعتبار الضرر الجسدي أساسًا للطلاق البائن. وفي مسألة الحضانة أخذ منشور عام (1932) برأي المالكية الذي توسع في حق المرأة في حضانة الأطفال حتى البلوغ بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبنت، في حين تعطي الحنفية حق الحضانة للأب إذا بلغ الولد سبع سنوات، والبنت إذا بلغت تسع سنوات.

وفي حكم فاصل جيد قضت المحكمة الشرعية في أمر من دقائق الرق. فقد أخذت برأي المالكية لتزوج فتاة رفض أهلها تزويجها من رجل أصله في الرق «العرق» يجعله غير كفء لها. وخلافًا للحنفية فالمالكية – التيَ هي قوام التشريع السوداني – تقصر الكفاءة على الدين في حين تأخذ الحنفية بالكفاءة في الوظيفة ومنزلة العائلة والأصل والحرية إلى جانب الدين. وكانت المحكمة الشرعية قد قضت منذ (1936) أن زواج الأمَة المحرَّرة من سيِّدها لا يستقيم بغير استيفاء موافقتها. وهذهَ مواقف مَنبئة أن بوسع الشريعة لا أن تكون شديدة الحساسية لقضايا عصرها فحسب، بل تمتعها بمرونة في المناهج والمصادر لترفد حساسيتها تلك. فقد رأيناها تستعمل مناهج التلفيق والتخيير لتراوح بين مدارس التشريع الإسلامي تأخذ من كل ما يناسب الزمن وعَدل الشرع.

وسننتقل من هنا إلى دراسة سوء ظن الاستعمار بالشريعة، حين اضطرب الاستعمار حيال الشريعة كتقليد ثقافيٍّ قانونيٍّ سودانيٍّ، والطرق العديدة التي حاول بها تفاديَ هذا التقليد

حين رتب محاكم الإدارة الأهلية في آخر العشرينيات. غير أننا سنعود إلى أوجه غَلَب المحكمة الشرعية في ظل دولة الاستعمار وما بعده، في الفصل القادم.

(3)

اعتاد الكتاب إعطاء الفضل للدولة الاستعمارية في احترام شعائر ومشاعر المسلمين الدينية لأنها كفت عن التدخل في خاصة أمرهم. وقد فات على هؤلاء الكاتبين أن اليد التي رتَّبت هذه السماحة تجاه الإسلام هي نفسها التي احتفظت لنفسها بحق حشر نفسها في الشأن المسلم متى ما اقتضى الأمر.

إننا هنا حيال نموذج كلاسيكيٍّ لما سماه هومي بابا ـ الأكاديمي الهندي المرموق بجامعة شيكاغو ـ بـ «اللغو الاستعماري» الذي تأسس على أن الاستعمار كيان عجيب الازدواج فأصله في أمَّة قائمة في الديمقراطية وأعرافها، بما تكفله من حقوق شتى من بينها الفصل بين الحياة العامة والخاصة والدين والدولة. ومن الجهة الأخرى فالاستعمار دولة مفروضة من عَلٍ على جماعة من الناس ولذا كانت اعتبارات الأمن ودسٍّ الأنف والحَجْرِ مُقدمَةً على ما عداها من الاعتبارات. فهو آية التمدن وشَكلتها وإذا تعرض أمنه للخطر – وما أكثره – انقلب على التمدن، وحنث، وبطش. فالسلوك الحضاري الذي يستمده الاستعمار من أصله في أمة ديمقراطية لا يلبث إلا قليلاً ثم ينقلب إلى عادة القوة والرقابة والتجسس والوسوسة التي هي عدة الدولة الغريبة المفروضة فرضاً.

سنعرض هنا للعلاقة التي رتبتها الإدارة الاستعمارية بين المحاكم الشرعية ومحاكم الإدارة الأهلية في آخر عشرينيات وأوائل ثلاثينيات القرن الماضي، كضرب من ضروب اللغو الاستعماري. وسنرى كيف أن الإدارة الاستعمارية حين اقتضتها دواعي الإمبريالية إنشاء الإدارة الأهلية لحكم السودان بأقل تكلفة ـ وأكثر كفاءة ـ لم تكترث لالتزامها الكتشنري بعدم التدخل في الشؤون الخاصة بالمسلمين. فقد منح الاستعمار الإدارة الأهلية صلاحية النظر في القضايا الشخصية للأهالي وهي القضايا التي كانت حكراً للمحاكم الشرعية قبل نشوء نظام الحكم الأهلي للقبائل. وتوافق هذا مع شروع الاستعمار في تصفية المحاكم الشرعية التي نشأت أول مرة رمزاً لاحترام المستعمرين للمسلمين. وسنحلل هذه الحالة من اللغو الاستعماري من وجهين:

1 - كيف غَلَب منطق القوة الإمبريالي البريطاني على منطق جدل الأمة البريطانية المتمدنة كما سنرى في المكاتبات التي جرت بين قاضي قضاة السودان ومرؤوسيه ورؤسائه الإنجليز والتي أثار فيها القاضي اعتراضات شديدة على سياسة تفويض المحاكم الأهلية النظر في مسائل الأحوال الشخصية.

2 - سنشير إلى البؤس الذي انتهى إليه الشرع الإسلامي ـ كتقليد ثقافي وطني ـ من جراء تفكيك أوصاله وقطع الحوار بين مكوناته في دراما النزاع بين المحكمة الشرعية والمحكمة الأهلية.

في عشرينيات القرن الماضي تحولت حكومة السودان من الحكم مباشرة بواسطة طاقمها الأجنبي إلى الحكم غير المباشر المستعان عليه بأعيان من الأهالي. وليس هذا مقام الخوض في هذه النقلة في أسلوب الحكم. ويلزمنا التنويه

إلى أن خطة الحكم غير المباشر اقتضت منح محاكم الإدارة الأهلية حق النظر في أحوال الرعايا المسلمين الشخصية وهو نظر اقتصر حتى ذلك الوقت على المحاكم الشرعية كما تقدم. ووصفت الإدارة الاستعمارية الشريعة التي ستتعاطاها المحاكم الأهلية بأنها الشريعة كما يفسرها العرف. والأدهى من ذلك، كان الغرض من تخويل المحاكم الأهلية النظر في أحوال المسلمين الشرعية هو سحب المحاكم الشرعية بالتدرج من مناطق القبائل.

لم تكن الإدارة البريطانية تدري دلالات ما تعنيه بالشريعة المُفَسَّرة بالعرف، ولم تكد تقرر هذه الشريعة قانوناً للمحاكم الأهلية حتى وجهت مفتشي المراكز لمساعدتها في إجلاء ما عنته بتلك العبارة. ومهما يكن فقد جرى تنبيه حكومة السودان باكراً في (1927) أنه إذا تباين العرف عن القانون الإسلامي الذي تطبقه محاكم الشريعة فإن القانون الأخير هو الأعدل في كل الأحوال.

ولم تر الحكومة في خاتمة المطاف وَجاهةً في تعريف هُوية الشريعة التي تطبقها المحاكم الأهلية حتى لا تصدم المسلمين الخاضعين لتشريعها الذين استقر عندهم أنهم على الإسلام الصحيح بنسبة شريعتهم إلى العرف. واضطراب الحقوق بين الشريعة والعرف لجاج، فالشريعة تستصحب العرف الذي لا يخالف نصاً قرآنياً أو سنة عن الرسول. فقد ورد أن الفقهاء المسلمين كانوا يستأنسون بخبرة ومشورة أهل الصناعات والحرف قبل إصدار أحكام متعلقة بأعمالهم.

إن أكثر ما يورط الاستعمار في اللغو الاستعماري هو استعلاء القوة لا استعلاء الجهل. وسنرى في تحليل مراسلات قاضي القضاة والسكرتير القضائي للحاكم العام في السودان كيف أن مخايل القوة وصلفها قد حجب الإدارة الاستعمارية عن أن ترى في الفكرة وجاهتها لا منزلة قائليها.

لم تُقنع سياسة تخويل المحاكم الأهلية النظر في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين قاضي القضاة فكتب رسالة طويلة للسكرتير القضائي يعبر عن ما ساوره من مخاوف حيالها. وأكثر ما أزعج قاضي القضاة في هذه السياسة القيود التي وضُعت على المحاكم الشرعية في النظر في القضايا الشخصية. فقد اتجهت السياسة في طور باكر إلى كفِّ المحكمة الشرعية عن النظر في قضايا الأحوال الشخصية إلا إذا طلب المتقاضيان معاً من المحكمة الفصل في خصومتهما. ثم عدَّلت الإدارة هذا إلى القول باختصاص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالفصل في الحقوق إذا طلب أيٌّ من المتقاضيين ذلك. ثم عُدّلت السياسة إلى اشتراط موافقة المتقاضيين معاً كتابةً قبل أن تختص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالنظر في خصومتهما. وقد رأى قاضي القضاة في مثل هذه السياسة ــ والتي جرى تعديلها مرارًا لإرضاء القضاة الشرعيين ــ تحريجًا على المحكمة الشرعية لأنها ــ على تعدد الصياغات ــ طلبت من المحكمة الشرعية ألا تحرك قضية شرعية ما بدون الاستيثاق من أنها ليست معروضة أمام محكمة أهلية.

وسنتجاوز عن محتوى اعتراضات قاضي القضاة مكتفين بقول السكرتير القضائي بأنها «معتدلة وفي غاية الذكاء» في باب تأثيرها على نفسه وقوة عارضتها. ولم يتورع هذا السكرتير - الذي هزت حجج قاضي القضاة الأرض من تحته - من الاعتراف للسكرتير الإداري للحاكم العام بأنه حَسب الرد على القاضي عسيراً أول وهلة غير أنه حين عاد إلى المسألة مرة أخرى وجد في نفسه القوة والمنطق للرد عليه.

ولبيان اللغو الاستعماري سنركز في تحليلنا لرد السكرتير القضائي على بلاغته من حيث الحيل والعدة والقوة أكثر من تركيزنا على محتوى الرد نفسه. وفي واقع الحال فقد قصد السكرتير القضائي أن يكون رده مدججًا ببلاغة القوة ليردع قاضي القضاة ويخيفه ببلاغة الوعيد والتهديد.

لعلَّ أوضحَ دلائلِ بلاغة القوة في ردِّ السكرتير القضائي هو سعيه إلى استردادَ التراتبَ الوظَيفي بين السكرتير القضائي - الرئيس - وقاضي القضاة، المرؤوس. وقد سلك إلى ذلك جملة مسالك. أولاً: سمى الجهات العليا، بما في ذلك الحاكم العام، التي استخارها قبل أن يصوغ رده لقاضي القضاة. وهذه حيلة بلاغية ليقول السكرتير القضائي للقاضي إن مسألة تفويض المحاكم الأهلية شيئاً من الشريعة ما هو إلا جانب واحد من سياسة عليا قصدت بها الحكومة أن تُوكِل للأهالي في القطر سلطةً أوسع في إدارة شؤونهم بأنفسهم. وكأن السكرتير القضائي يوحي هنا أن القاضي الذي أسفر عن ذكاء مفحم في نقد مفردة التشريع غابت عنه أشياء في الإطار الأوسع للسياسة التي اعترض على مفردة واحدة منها.

ثانياً: وبعد أن استقام للسكرتير القضائي ميزان التراتب الوظيفي - في حين قصر عنها قاضي القضاة المرؤوس - اتجه إلى نسبة اعتراضات القاضي على السياسة المعلنة إلى سوء الفهم. فقد توافرت للسكرتير القضائي - بفضل استخارته للطبقة صاحبة الرأي والمبادرة من الإنجليز - أوجه من السياسة غابت عن القاضي. فالسكرتير القضائي - بواقع مركزه القيادي - واقف على كل جوانب سياسة الإدارة الأهلية حتى يكون في مقدوره شرحها بشكل وافٍ وواضح لقاضي القضاة.

ولم يُخف السكرتير القضائي أنه أراد برده المدجج هذا أن يجعل قاضِي القضاة يخضع لسياسة الحكومة. فلم يترك للقاضي سبباً ليحسب أنه بمقدوره أن يكسب شيئاً بالاعتراض على السياسة طالما وضح له أنها سياسة متفق عليها في أعلى هرم الإدارة. وحين اختار السكرتير القاضي لقاضي القضاة دور الجاهل بالسياسة، المحتاج للشرح والبيان، قرر له سلفاً أن يبدأ بتنفيذها متى فهمها لأن هذه السياسة العليا ستتحقق فقط إذا ما فهم مقاصدها المرؤوسون. وكتب السكرتير القضائي لقاضي القضاة:

إنني مسؤول مثل سيادتكم، وعلى كل موظف كبير في الحكومة أو رئيس وحدة ومصلحة أن يستوثق أن السياسة المقررة من قبل الحكومة قد جرى تنفيذها في روحها وحرفها معاً، وبإقبال دائب، بواسطتنا وبواسطة أولئك الذين نحن عنهم مسؤولون... حتى لا يحملنا سعادة الحاكم مسؤولية الفشل من جراء سوء الفهم.

وتميز رد قاضي القضاة على السكرتير القضائي بكبرياء وحيد وهو إصراره أنه لم يخطئ فهمٍ سياسة الحكومة مما يجعل شرحها له نشاطاً زائداً ورَديداً. فقد جاء في رده أن الآراء التي صدرت في خصوص اشتراك محاكمه الشرعية والمحاكم الأهلية في اختصاص قضايا الأحوال الشخصية هي مما ظنه سيساعد في بلورة سياسة الحكومة على نحو دقيق ومقبول. وجاء في رده أن سببه إلى كتابة آرائه هو اعتقاده أن الأمر لم يزل قيد الاعتبار والنقاش. وقال إن مما وطنه على هذا الاعتقاد هو الفقرة الأخيرة في خطاب السكرتير القضائي الذي شرح فيه سياسة الحكومة أول مرة، والذي فهم منه أنه مدعو للإدلاء بدلوه في الأمر من أجل الصالح العام.

وفي بقية رده سعى قاضي القضاه حثيثاً لتفادي جعل الاستئناف على أحكام الأحوال الشخصية الصادرة عن المحاكم الأهلية بيد مفتش المركز الإنجليزي. فقد كره قاضي القضاة والمحاكم الشرعية أن يقف كافرٌ على أحوال المسلمين الشخصية لمجرد أنه الرئيس الإداري والقضائي الذي تخضع له المحاكم الأهلية. ولم تكن الحكومة نفسها ممن استبشر بهذه الملابسة: ملابسة أن يكون للمفتش الإنجليزي سلطة الاستئناف في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين. ولهذا وجهت الحكومة مفتشي المراكز لمناقشة قضايا الشريعة المستأنفة من المحاكم الأهلية مع القضاة الشرعيين. غير أن قاضي القضاة كان قد طلب أن يجعل نفسه المرجع الأعلى في الاستئنافات.

وتفادياً من أن يبدو كمن يقلل أو يطعن في سلطات مفتش المركز اقترح قاضي القضاة أن ترفع تلك الاستئنافات إلى المفتشين الذين سيرفعونها بدورهم إلى قاضي القضاة. ورتب قاضي القضاة أن يُخطر المفتشون بنتيجة حكمه على الاستئناف ليحملوها إلى قضاة المحاكم الأهلية. وواضح أن القاضي ــ الذي كان يريد إغلاق الباب أمام الإنجليز للنظر في أحوال المسلمين الشخصية ــ قد حاول جهده أن يكرس دور مفتش المركز كحلقة الوصل الوحيدة بين الحكومة والأهالي حتى لا يتهم بأنه يريد تعويق الإدارة الأهلية ومنعها من التطور الحر بتطفله على أدائها.

(4)

حكى لنا مولانا مجذوب كمال الدين ـ القاضي الشرعي الذي تقاعد على آخر الثمانينيات ـ في معرض بيانه لأوجه استضعاف القضاء الشرعي على دولة الاستعمار وما بعد

الاستعمار عن واقعة جرت في الحصاحيصا من مراكز مديرية النيل الأزرق. فقد ضاقت مكاتب المحكمة الشرعية بطاقمها من القضاة والموظفين وطلب مولانا مجذوب، القاضي من الدرجة الأولى، أن تتوسع محكمته في المكاتب التي أخليت بإلغاء وظائف المأمور ومفتش المركز في حوالي عام 1960. واستكثر القاضي المدني ـ الذي هو أدنى درجة من مولانا مجذوب ـ المكاتب على المحكمة الشرعية وأرادها لمحكمته وموظفيه.

اتصل القاضي المدني بقاضي المحكمة العليا في رئاسة المديرية بمدينة مدني ليفصل في الأمر. وقاضي المحكمة العليا هذا من القضاة المدنيين وتخضع له المحاكم الشرعية والمدنية في المديرية. وجاء هذا القاضي إلى الحصاحيصا ولم يُخفِ تحيُّزه لزميله القاضي المدني وقال لمولانا مجذوب بشيء من الاستخفاف: «عشان مكتب إنجليز عاوزين تستلموه (ألأنه مكتب إنجليز رغبتم في احتلاله؟)». والإشارة هنا إلى أن مفتش المركز ـ الذي كان يحتل المكاتب موضوع النزاع ـ كان إنجليزياً على طول عهد الاستعمار حتى سميت دولة الاستعمار بـ«حكومة المفتشين» لأن المفتش هو غالباً صلة الناس بالدولة. فرد مولانا مجذوب قائلاً: «لا. إلا إذا كان يا مولانا ده مكتب إنجليز عاوز تستلمو أنت؟».

وفاز بالمكتب القاضي المدني، وشكا مولانا مجذوب حين جاء إلى الخرطوم إلى قاضي القضاة ـ الذي هو قمة هرم القضاء الشرعي ـ فنصحه شيخ القضاة بأن ينسى الأمر برمته. وعلق مولانا مجذوب: «لقد أبرم الأمر قاضي محكمة عليا في الحصاحيصا ولم يكن بوسع قاضي القضاة أن ينقض ما أبرم من هو دونه درجة في المسؤولية».

تدور هذه الواقعة بين القضاء المدني والشرعي حول ما يمكن تسميته بـ«شجرة نسب» الجاه والقوة في القضائية السودانية. فمن الواضح أن القضاء المدني يـرُدُّ سلطته وامتيازاته إلى الإنجليز. فقد ورث رئيس القضاء ـ وهو قاض مدنيٍ ـ سلطات السكرتير القضائي الإنجليزي الذي كان رئيساً للقضائية السودانية بشقيها. ورأينا فيما سبق سلطته في التصديق على منشورات القوانين التي كان يصدرها قاضي القضاة. فواقعة مولانا مجذوب، القاضي الشرعي، والقاضي المدني في الحصاحيصا هي إعادة لأدوار القوة والاستضعاف التي أصَّلها الإنجليز في القضائية. فاستلام القاضي الشرعي لمكتب كان يحتله إنجليزي خرق لناموس السلطة وطقوسها ولـذا استنكر قاضي المحكمة العليا المدني تطلع مولانا مجذوب ليتوسع في مكتب سبق أن كان للإنجليز. بل وبدا كمن يقول لمولانا: «لم يخلُ الجوُّ بعدُ لتبيضَ وتُفرِّخ»، أي أنه أراد أن يحجّم القضاء الشرعي الذي حسب أن جلاء الإنجليز بالاستقلال هي فرصة ليثأر من الإنجليز الذين استضعفوه. ولذا لفت نظره بعنف إلى أن لعبة الشوكة لم تتأثر بالاستقلال. فإن رحل الإنجليز فإن ورثتهم ربما كانوا أحرص منهم على امتياز القوة والجاه.

ويصدق على القضاء المدني بهذا قول فرانز فانون: "إن المثقف الوطني يبقي بعد رحيل الاستعمار خفيراً حريصاً على الإرث والفضاء الاستعماري". ولم يفت على مولانا مجذوب منطق القهر من وراء عبارة قاضي المحكمة العليا. فقد بدا مولانا مجذوب في رده وكأنه يؤمن على قول القاضي المدني في أنه بحسب فقه القوة لا يرث الاستعمار إلا أولئك الذين خرجوا من صلبه أو من معطفه. وحتى قاضي القضاة ـ

الذي اشتكى له مولانا مجذوب ـ كان يعلم ـ برغم علوٍّ درجته الوظيفية ـ إن القضاء الذي يتزعمه قضاء خاضع أصلاً للقضاء المدني الذي يستمد وجاهته وشوكته من نسبه الاستعماري. ولم يتغير شيء بالاستقلال حتى اضطر القضاة الشرعيون إلى العمل النقابي ليغيروا ما بأنفسهم.

ذكرنا فيما تقدم كيف استضعف الاستعمارُ قانونَ المحكمة الشرعية حين رتب الشريعة «كعُرف» لملّة مغلوبة. وقد انعكس هذا الاستضعاف على المحكمة الشَرعية: مبنًى وقاضياً وامتيازات. فمباني المحكمة الشرعية خالية من وجاهة السلطة بعيدة عن مداراتها. فقد بنت مدينة أم درمان مجمعاً للقضاء نقلوا إليه المحكمة المدنية والجنائية وبقيت المحكمة الشرعية حيث كانت في دار بائسة مقطوعة عن قِبلة القضاة في المدينة.

وكان امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي أوضح ما يكون في فارق المرتب مما يعد خرقاً لـ«قانون الأجر المتساوي للعمل المتساوي». وهو فارق ربما سهُل رده إلى فارق سنوات التعليم الجامعي. وعلاوة على هذا الفارق، فإن فرص القاضي الشرعي في التقدم المهني والاجتماعي محدودة. فمنذ (1951) ـ على قول مولانا شيخ الجزولي قاضي القضاة الأسبق ـ تكاثرت المحاكم المدنية والجنائية في حين ظلت المحاكم الشرعية ثابتة العدد تقريباً. ولذا اقتصرت الترقية في حالات شغر الخانات بالتقاعد أو الوفاة. وحدَّ من الترقية في هذا الخصوص تضامن القضاة الشرعيين بمدِّ الخدمة لزملائهم الذين بلغوا سن المعاش.

كما يعتقد القضاة الشرعيون أن القضاة المدنيين استخدموا سلطتهم مراراً وتكراراً للفوز بنصيب الأسد في الترقيات. فقد قال لي قاض شرعي إنه خريج 1970 ومع ذلك فإن درجته أقل من قضاة مدنيين تخرجوا في 1974. ومن رأي مولانا نجوى فريد ــ أول قاضية شرعية في القضائية ــ أن مما حدَّ التقدم المهني والاجتماعي للقاضي الشرعي أن أبواب الاستشارات والبعثات والإعارة للعمل بالخارج ظلت مفتوحة للقضاة المدنيين دون الشرعيين. حتى المحاماة أمام المحاكم الشرعية كانت ميسورة جداً للمحامي المدني على خلاف المحامي الشرعي الذي اقتصر على محاكم الشرع. وقد انفتحت أكثر تلك الأبواب مؤخراً بعد قيام البنوك الإسلامية التي توسعت في استخدام الخبرة الشرعية توسعاً كبيراً.

وبدا فارق امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي بشعاً في أقاليم السودان حيث السلطة شفافة، ورموزها سائغة للجمهور، ووقعها بيِّن عليهم. فخلافًا للقاضي المدني فالقاضي الشرعي لا يتلقى التحية من البوليس. وقد سبق ذكر أن المحاكم المدنية أبهى وأفضل أثاثا من محاكم الشرع، وللقاضي المدني سيارة والقاضي الشرعي خلوٌ منها، حتى لو كان في درجة وظيفية أرفع، ومنزل القاضي المدني الحكومي مميز عن منزل القاضي الشرعي، ولدى السفر يركب القاضي المدني درجة أعلى في قطار السكة الحديدية.

أدى كل هذا الاستضعاف إلى إفراغ منصب القاضي الشرعي من كل جاذبية للشباب «العصري». فقد نفر هؤلاء الشباب أولاً من الزي الملزم للقضاة الشرعيين ـ من الجبة والقفطان والحزام والعمة ـ الذي التمس به القضاء الشرعي

اكتساب احترام العامة بحسب منشور صادر من قاضي القضاة في 1945. وتساهل هذا المنشور بصدد «العمة» حين سمح بلبس العمامة السودانية (البلدية) في حين كان غطاء الرأس المقرر سلفاً هو الطربوش المغربي.

وقال لي مولانا مجذوب عن مطلع اختياره لمهنة القضاة الشرعي، الذي كان خيار والده المربي كمال الدين، فقال: «كنا شبابًا ونهوى اللبس الأفرنجي.. كان خوفي من لبسٍ الطربوش المغربي، وحمداً لله لم نجبر على لبسه ولبسنا بدلا عنه العمة البلدية. وكنا قد اتفقنا ـ الطلاب الشرعيين ـ ألا نلبس الطربوش حتى نجبر عليه». وروت لي مولانا نجوى أن قاضياً شرعياً ـ هو جمعة محمد أحمد ـ استقال من القضاء الشرعي في ظرف ثلاثة أشهر من تعيينه به، وانضم إلى السلك الإداري بالحكم المحلي حين أجبروه على نزع البدلة ولبس الزي الرسمي للمشايخ.

وحاول القضاة الشرعيون تفادي الطريق المسدود الذي تقودهم إليه مهنتهم بسبيلين: فردي وجماعي، أما الفردي فهو تحول الواحد منهم إلى مهنة أخرى أو إلى القضاء المدني. فقد حاول مولانا مجذوب كمال الدين أن يلتحق بمشروع الجزيرة مفتش غيط، ولم يُقْبَل، ولم يشفع له حتى عمله في تسوية أراضي ذلك المشروع. فلم يكن بوسع إدارة المشروع أن تثق في أهلية قاض شرعي للعمل مفتش غيط.

أما التحول عن القضاء الشرعي إلى المدني، كطريق إلى الترقي والجاه الاجتماعي، فقد حاولته أجيال من هؤلاء القضاة في الأربعينيات وبعدها. ففي منتصف الأربعينيات

أراد الإنجليز دمج القضاء المدني والشرعي وقرروا دورة دراسية للقضاة الشرعيين في القانون المدني والجنائي. ولم يقبل القسم الشرعي من القضائية بهذا الدمج لاتهامه الإنجليز بالنية المبيتة للتخلص من القضاء الشرعي وشخصيته الدينية الملموسة. وقد وطنهم على هذا الاتهام ما رأوه من إغلاق للمحاكم الشرعية في ظل سياسة الإنجليز لبناء ودعم محاكم الإدارة الأهلية على حساب المحاكم الشرعية خلال العشرينات وأوائل الثلاثينيات كما تقدم.

ولكن أفراداً من المتدربين في تلك الدورة منهم المرحوم عبد الرحمن النور ـ قطب حزب الأمة والوزير فيما بعد ـ طلبوا التحول إلى القضاء المدني. وجرى تعيين وسائط هذا الانتقال لاحقاً. فأصبح من حق القاضي الشرعي الذي يجتاز امتحان مهنة القانون أن يتحول إلى القضاء المدني. وقد جاء قضاة مثل إبراهيم حسن المهلاوي ـ قاضي محكمة الاستئناف إبان فترة العدالة الناجزة في (1984) ـ إلى القضاء المدني عن هذا الطريق.

وكان السبيل الآخر ليُحسِّن القضاة الشرعيون فرصهم في الترقي المهني والاجتماعي هو العمل النقابي ـ فقد رأينا كيف اضطر الطاقم القيادي للقضاء الشرعي. الذي وصفه قاض شرعي بـ«جماعتنا الكبار» إلى ممالأة الإنجليز تَقيَّة حتى يسلم القضاء الشرعي ـ الذي هو الرئة الدينية الوحيدة في بلد مسلم مغلوب على أمره ـ ويبقى حصناً أخيراً لحياة المسلمين الخاصة من مسخ الاستعمار، وبالنظر إلى ذكرياتهم التي لم تندمل عن دولة المهدية السودانية (1885 – 1898) التي هدها التشدد والعتو الدينيان. ولقد نعى عليهم المتفرنجون من

خريجي المدارس الحديثة ـ حين تصدوا لمناهضة الاستعمار منذ العقد الثاني في هذا القرن ـ هذه الممالأة ورمزوا لهم بـ«أصحاب العمائم». فقد قال فيهم مدثر البوشي ـ القاضي الشرعي والوزير لاحقاً ـــ وهو طالب ثائر في قسم القضاة بكلية غردون هذا الشعر يطعن في صدق دينهم:

وما روَّعَ العلـياء إلا عمائمُ

تساوم فينا وهي فينا سوائم

وقال التجاني يوسف بشير يمدح أستاذه حسين منصور الذي أشعلها ثورة في البلاد:

لتأكل أغرارها الواهمين

وتسحقَ كبرياءَ العِمَمْ

وقد سار على النهج محمد المهدي المجذوب بقوله:

وطني عُصيتَ ومـا رُعيتَ

وخالفت هَديَ الكتابِ عمائم

ذهبت رهبة القضاء المدني بالسودنة، وتشجع القضاة الشرعيون بخروج الإنجليز ليأملوا أن تكون للشريعة منزلة أكبر في إدارة الدولة. وجسدت هذا الأمر مذكرة قاضي القضاة المرحوم حسن مدثر، دعا فيها في عام (1956) إلى تطبيق حكم الشريعة في السودان المستقل. وقد أخرجتهم من حرج الممالأة للإنجليز الأدوار الوطنية التي لعبها نفر منهم في الحركة الوطنية وهم: مولانا علي عبد الرحمن ومولانا مدثر البوشي، ومولانا محمد أحمد المرضي الذين تولوا حقائب وزارية في أول دولة سودانية ممثلين للحزب الوطني الاتحادي.

ولما لم يلمس القضاة الشرعيون صدى مطلبهم للمساواة بين القضاء الشرعي والمدني تكتلوا مهنياً وشرعوا في عمل نقابي مفتوح. فقد جاء في جريدة (الإخوان المسلمون) (1957/7/29) أن الجمعية العمومية لاتحاد القضاة الشرعيين اجتمعت في مبنى محكمة العموم مطالبة برفع مستوى القضاة الشرعيين ومحاكمهم «حتى يصبح مكانها لائقاً بهذا البلد المسلم، بعد أن اكتوت بنار الحرمان أكثر من نصف قرن من الزمن». وانتهى الاجتماع إلى تكوين لجنة للاتحاد.

وحين لم يستجب رئيس القضاة إلى مطلبهم احتجوا في برقية أرسلوها له في 1958 مستنكرين الفوارق المجحفة التي برزت في عهده بين القضاءين الشرعي والمدني وأنذروا بالاستقالة. كما عرضوا الأمر برمته على الرأي العام. وخيم على البلاد ظل الحكم العسكري الأول (1958 – 1964) الذي حجر العمل النقابي. غير أن القضاة الشرعيين ـ ككل المهن الأخرى ـ لم يستسلموا بالكلية وواصلوا عملهم النقابي لإحراز المساواة بين القضاءين المدني والشرعي في إطار نقابة تزعمها مولانا عبد الله السنوسي. وذكر الراوي أن رئيس القضاء آنذاك هدد أعضاء النقابة بالفصل إن تمادوا في نشاطهم.

وعاد القضاة الشرعيون إلى الممارسة النقابية بعد ثورة أكتوبر 1964. فقد جاء في (الرأي العام) (1964/12/31) أن القضاة الشرعيين سحبوا استقالاتهم بعد أن تباحثوا مع رئيس الوزراء حول مطلبهم في فصل القضاء الشرعي عن القضاء المدني.

ووفّق القضاة الشرعيون إلى مطلبهم بفصل القضاء الشرعي عن المدني في ملابسات سياسية بدا فيها القضاة جزءاً من حلف إسلامي عريض بين القطاعات الاجتماعية الحديثة في المدن ضد النفوذ الجلي للحزب الشيوعي بعد ثورة أكتوبر 1964 فشكل الإخوان المسلمون (جبهة الميثاق الإسلامي) رأس رمح ذلك الحلف. وسنعرض لهذه الملابسات الدقيقة في ما تبقى من هذا الفصل ونكتفي هنا بعرض المكاسب المهنية التي وقعت للقضاة الشرعيين من جراء نجاحات الحلف الإسلامي المذكور.

جاءت هذه المكاسب المهنية للقضاة الشرعيين بفضل تعديلات دستورية وتشريعات قانونية نظرت مظالم أولئك القضاة مظلمة بعد مظلمة بعد مظلمة، وتبنَّت في كل موضع ما ارتآه القضاة بشأن نصفتهم، وغالت في ذلك، وبلغت الغاية من تلك المغالاة، حتى قال نقاد بعض هذه التشريعات إنها تطرفت وبَعُدت. والتشريعات موضوع نظرنا هي:

1 - تعديل لدستور 1964 المؤقت لقيام قسمين مدني وشرعي منفصلين، ومستقل أحدهما عن الآخر في القضائية، مسؤولين لمجلس السيادة في تصريفهما لوظائفهما. وهذا الفصل الدقيق بين المدني والشرعي مخالف لمجريات الأمور في أكثر البلاد العربية التي اتجهت إلى دمجهما لخلق نظام قومي موحَّد للمحاكم.

2 - قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الذي ترتب على التعديل المذكور للدستور والذي نسخ سلفه الصادر في 1902.

3 - قانون رعاية الأطفال لسنة 1967.

عالج التعديل الدستوري عقدة المسألة في مطالب القضاة الشرعيين، وهي إنهاء تبعية القسم الشرعي للقسم المدني في القضائية بخلق قسمين مستقلين ومتوازيين في قول سلمان محمد سلمان. أما قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967، وقانون رعاية الأطفال المشردين لسنة 1967، فقد قصدا إلى إخراج المحكمة الشرعية من الضعف إلى القوة من وجوه مادة القانون ورموز المحكمة. فقد اتجه التشريعان إلى رفع مظالم المحكمة الشرعية المتعلقة بحرمانها من صلاحية تنفيذ أحكامها وتجريدها من صلاحيات شرعية إسلامية استولت عليها المحكمة المدنية بغير مسوغ.

فبمقتضى قانون 1967 أضحى للمحكمة الشرعية الصلاحية لتنفيذ أحكامها وقراراتها وأوامرها بمقتضى لوائح تصدرها محكمة الاستئناف الشرعية العليا بغير وصاية أو مساعدة من المحكمة المدنية. فقد مُنحت المحكمة الشرعية سلطات مدنية وجنائية تعينها على تنفيذ أحكامها حتى تُرَسِخ هيمنتها في نظر المتقاضين، وليشعر قضاة الشريعة بالندية مع القضاة المدنيين. فأصبح بوسع القاضي الشرعي أن يحكم على من يعترض سير المحكمة أو يسيء إليها بالسجن أو الغرامة.

وسَّع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية توسعة أوردته مورد الاتهام بالتزيُّد. فإلى جانب اختصاصها الأصَلي في النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أصبحت الأحوال الشخصية لغير المسلمين بعض عملها. ومن هذه الجهة خاطب القانون مظالم القضاة الشرعيين التالية:

1 - اقتصار اختصاصهم الشرعي فيما مضى على النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أو غيرهم من المتقاضين إذا أبرمت عقودهم ـ مثل الزواج ـ على الشريعة الإسلامية في بدء أمرها، أو من قبل طائعاً مختاراً برد أمره إلى الشريعة من المتقاضين أياً كانَ دينهم. وقد أخرج هذا الاختصاص زواجات المسلمين المختلطة عن دائرة شغل المحكمة. ولذا وسع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية لتنظر في مسائل الأحوال الشخصية إذا كان أحد أطراف الخصومة كتابياً. وهـذا باب خَـوَّل للمحكمة الشرعية منع زواج المسلمة بغير المسلم، وبهذا كان الكتابي ـ أي ذلك الذي يؤمن بأي من الكتب المنزلة بخلاف القرآن ـ داخلاً في هذا الاختصاص الموسع.

وقد احتج ناتالي أكـولاويـن، أستاذ القانون بجامعة الخرطوم، على هذه الصيغة المبهمة التي قد يُفهم منها أن المحكمة الشرعية، بواقع قانونها في 1987، قد اختصت أيضًا في النظر في الأحوال الشخصية للكتابيين في حين أرادت أصلاً أن تنظر في أحوال اختلاط المسلمين بالكتابيين. وعد أكولاوين الصيغة مثلاً سافراً في سوء التعبير القانوني لأنها بغموضها بدت وكأنها تزج بالكتابيين في دائرة اختصاصها مما يعد ضربًا من التحريج الديني. وقال إنه لو جاء المشرع بصيغة «لو كان أحد أطراف الخصومة مسلماً» لبلغ مقصوده من غير أن يطأ الحقوق الدينية للكتابيين. وبالحق عُدِّل القانون في أبريل 1968 ليزيل الإبهام ويقتصر على مطلوب القضاة الشرعيين في ضبط زواجات المسلمين المختلطة.

2 - كان الخيار قبل قانون 1967 مفتوحاً للمسلمين لأخذ قضايا أحوالهم الشخصية للمحكمة المدنية لتحكم فيهم بالشرع أو بالشرع المُعدَّل بالأعراف. ولكن بمقتضى قانون المحكمة الشرعية لسنة 1967 لم يعد بوسع المتقاضين المسلمين حمل قضايا مسائلهم الشخصية إلى المحاكم المدنية إلا بموافقة محكمة الاستئناف الشرعية العليا.

3 - قَصْرُ المحكمة الشرعية على الأحوال الشخصية وحجبها عن دوائر النزاع السياسي والاقتصادي الباهرة التي اختصت بها المحكمة المدنية دونها. فبمقتضى قانون 1967 أصبح للمحاكم الشرعية حق النظر في أي قضية أو مسألة غير داخلة في اختصاصها بناءً على طلب يقدمه إليها طرفا الخصومة أياً كان الدين الذي ينتميان إليه ويتعهدان بقبول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. وهذا باب مفتوح للمسلمين خاصة أن يهجروا طوعاً ــ وخلال طلبهم الحثيث لحاكمية الله ــ المحاكم المدنية إلى المحاكم الشرعية حتى في مسائلهم المدنية والجنائية.

وفي نشوة الظفر هذه - كما يقول سلمان محمد سلمان - عالج قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 العلاقة الحامضة بين المحاكم الشرعية والمحاكم الأهلية التي تمخضت عن المشروع الاستعماري لتمكين بيوتات الإدارة الأهلية في الريف السوداني. وقد رأينا كيف أعطى الإنجليز محاكم الإدارة الأهلية اختصاصات مطابقة للمحاكم الشرعية. وهي اختصاصات رأينا كيف احتج القضاء الشرعي عليها حتى

خُففِّت حين لم يأذن الإنجليز للمحاكم الأهلية بغير النظر في القضايا الشرعية الصغيرة، واشترطوا وجود عالم ملم بالشرع في هذه المحاكم حين تنظر في تلك القضايا الصغيرة.

وكانت هذه مساومة من جانب الإنجليز لإرضاء القضاء الشرعي الذي وافق عليها على مضض لأنه لم يقبل في قَرارة نفسه اختصاص المحاكم الأهلية بأي شيء من الشريعة، لأن الذي يترتب على ذلك هو تطفل غريمتها، المحكمة المدنية، في الاختصاصات الشرعية. فالمحاكم الأهلية خاضعة بالقانون للمحكمة المدنية ولذا كانت المحكمة المدنية هي جهة الاستئناف من أحكام المحكمة الأهلية حتى فيما تعلق بالأحوال الشخصية.

ولم يكن هذا مقبولاً بالطبع للقضاة الشرعيين ولذا جعل قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الإشراف على المحاكم الأهلية قسمة بين المحاكم المدنية والشرعية ليحمي الاختصاص الشرعي في المحاكم الأهلية من تغول المحاكم المدنية. فجعل القانون المحاكم الشرعية هي المختصة في نظر الاستئنافات التي تُقَدَم ضد أحكام المحاكم الأهلية في مسائل الأحوال الشخصية، كما أجاز لها تعيين أعضاء بالمحاكم الأهلية من ذوي التأهيل الشرعي المناسب، وتنظيم ومراقبة أعمالهم وتأديبهم وفصلهم. ولما اتضح لاحقًا تعقد وصعوبة الإشراف المزدوج عليٍ المحاكم الأهلية من قبل المحاكم المدنية والشرعية معاً، حجب رئيس محكمة الاستئناف الشرعية العليا الاختصاص الشرعي عن المحاكم الأهلية بالكلية.

واتخذ زحف المحكمة الشرعية الظافر على مواقع المحكمة المدنية شكلاً آخر في جهة القضاء الواقف، المحاماة، فقد تكونت في 1965 نقابة تمهيدية للمحامين الشرعيين اتجه مطلبها إلى قصر الترافع أمام المحاكم الشرعية على المحامين الشرعيين دون المدنيين. وكان للمحامين الشرعيين ظلامة قديمة ناشئة عن قانون المحاماة لسنة 1931 الذي ميز المحامين المدنيين دون المحامين الشرعيين إذ رَخَّص لهم الترافع أمام المحاكم المدنية والجنائية والشرعية سواء بسوء. في حين اقتصرت رخصة المحامين الشرعيين على المحاكم الشرعية.

غير أن زحف الشرعيين في جبهة المحاماة لم يحقق أهدافه كما فعل في جبهة القضاء. فلم يكن المحامون المدنيون ـ وهم الغالبية الطاغية بما في ذلك المحامون المدنيون من ذوي التوجهات الإسلامية ـ على استعداد لدعم المحامين الشرعيين حتى لا يسدوا على أنفسهم باباً من أبواب الرزق، وهو باب واسع بحق، خاصة في قضايا المواريث.

واستقوى القضاء الشرعي أيضاً من جهة رعاية الأطفال المشردين. فقد قصر التشريع السابق لقانون رعاية الأطفال لسنة 1967 اختصاص المحكمة الشرعية على رعاية الأطفال المتشردين المسلمين. ولهذا نجد قانون 1967 أجاز للمحكمة الشرعية أن ترعى أيضاً شؤون الأطفال ممن ديانتهم غير معروفة. وهذا يعطى بالطبع المحكمة الشرعية سلطاناً أوسع لأن معظم الأطفال الذين يشملهم هذا القانون من مجهولي الديانة. ومن جهة أخرى استقوى القضاء الشرعي

بتأمين مصادر التعليم الشرعي التي تجدد طاقمه. فإلى جانب المصدر التقليدي للتعليم الشرعي في قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم شهد عقد الستينات افتتاح الجامعة الإسلامية، التي تطورت عن معهد أم درمان العلمي العالي، في 1965 وفيها كلية للقانون والشريعة.

من نافلة القول التنبيه هنا إلى ظفر المحكمة الشرعية الكبير بعد ثورة أكتوبر 1964 وفي إطار الحلف الإسلامي الذي نشأ في الخصومة ضد الحزب الشيوعي، فقد خرجت المحكمة من الاستضعاف إلى القوة، فردت عنها كل وصاية من المحكمة المدنية، وساوت مرتبات وامتيازات القضاة الشرعيين والمدنيين، واستعادت كل قطعة تشريع استباحتها المحكمة المدنية، وحمت شرائعها وجمهورها المسلم من الهجنة، واقتحمت اختصاصات لم تكن لها في بادئ الأمر. لقد أنجز القضاة، في ظروف سياسية مواتية، برنامجهم المهني الذي تكتلوا حوله منذ آخر الخمسينيات. ومما أستغرب له جداً كيف لم تلتقط الحركة النقابية الحديثة القوية في السودان هذا البرنامج كما التقطت بشفافية وقوة برامج شبيهة بين الأطباء، أو مزارعي النيل الأبيض، أو تلاميذ المدرسة الصناعية بجبيت، وهلم جرا.

وبالنظر إلى كسب «أهل العمائم» الذي فصلناه كان طبيعياً أن يعضوا عليه بالنواجذ وأن يحتفلوا به أيما احتفال. فقد كتب رئيس المحكمة الشرعية العليا إلى اللجنة القومية للدستور، التي أصدرت في خاتمة عملها في 1968 مشروعاً بدستور إسلامي للسودان، يشدد على سداد قسمة القضائية

السودانية إلى هيئتين مستقلتين ومتوازيتين. وقد برر ذلك بأن فيه رد اعتبار للمحكمة الشرعية التي عانت بؤساً كثيراً وعنتاً في الماضي مما سد مسالك الترقي لشريعتها ولقضاتها. وواصل قائلاً: إن القسم الشرعي بعد استقلاله عن القسم المدني بدأ يشعر بمعاني الحرية، وبدأ يتجاوب مع مطالب المجتمع، ويعوضه عما فاته في السنوات الماضية.

وقد انتقد سلمان محمد سلمان ـ الذي أرخ بدقة للخصومة بين المحكمتين الشرعية والمدنية ـ كلمة رئيس المحكمة الشرعية العليا لأنها لم تأت بأسباب لاستمرار الثنائية في القضائية أو بمعالجة للمشاكل المترتبة عليها. وبدا لي أن سلمان هنا يطلب من القضاة الشرعيين ما ليس بوسعهم إجابته عليه. فهو يطلب منهم أن يخرجوا عن «إمبراطوريتهم» إلى التفكير بموضوعية ومسؤولية عن المستقبل. وهو مطلب جيد إلا أن الأولى بمثل هذا التفكير هو المحكمة المدنية التي لها الحول والطول والصول، لا المحكمة الشرعية التي كانت تريد أن تخرج كيفما اتفق من ركام ذلك الحول والطول والصول، إلى شيء من العدل والمساواة، وكانت ترى الفرج من كربتها في ثنائية القضائية. أما الذي يلي ذلك فهو جسر قد تعبره حين تبلغ النهر.

(5)

سيجد القارئ أن منصور خالد يربط بين إضراب القضاة في يونيو سنة 1983 ـ وأكثرهم مدني وقادة الإضراب منهم ـ وتحول نميري إلى حكم الشريعة الذي عرف بقوانين سبتمبر

1983، ربطاً مقارباً لربط النتيجة بالسبب. ولذا نبه منصور إلى أن نميري ـ الذي أرعبه إضراب القضاة ورأى فيه بؤرة ربما استقطبت سخط الناس وفجرت ثورة تعصف بحكمة المتضعضع ـ لم يغير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل أتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها.

وهذا تنبيه قيِّم لأنه يصل بصورة مفيدة بين السياسة الشرعية ـ أي الدعوة إلى تحكيم الشريعة ـ وبين سياسات القضائية، أي علاقات القوة ـ امتياز الأمر والنهي ـ في ثنائيتها الأزلية بين القضاءين المدني والشرعي. وقد استصفى إبراهيم محمد زين نفس المعنى حيث قال: إن إجراءات نميري الإسلامية في سنة 1983 قد اتجهت للكيد للقضائية أكثر من بعثها للإسلام. وغاب الوصل بين الأسلمة والقضائية عن نظر من سلف من الكتاب.

فسلمان محمد سلمان ـ الذي كتب تاريخاً مفيداً لثنائية القضائية في إطار السياسة الشرعية ـ غالباً ما نظر إلى الثنائية كعاهة مهنية وقصر عن فهمها باعتبارها معرضاً للقوى وتجلياً من تجليات الحول والصول والقوة المهنية والسياسة. ولم تحاول كارولين فلوهر لوبان أن تعكر بحثها الورع المنصف للسياسة الشرعية في ظل الدولة الاستعمارية بأحابيل هرمية القضائية وصراع القوى الضاري فيها. ولذا بقيت سياسات القضائية كما يستثمرها ـ ولا أقول يستغلها الساسة أو القضاة أنفسهم ـ لبلوغ غايات سياسية أو مهنية أو كلتيهما باباً للبحث غير مطروق.

ولو كان منصور خالد مهتماً في سياق ملحوظته آنفة الذكر ـ بغير سياسة نميري الشرعية والقضائية لأدرك إذاً صدق ملحوظته هذه عن تلازم تغيير هيكل القضائية وتعديل

أصول القانون في واقع السياسة والقضائية في دولة ما بعد الاستعمار. فالدعوة إلى تحكيم الشريعة على يد إسماعيل الأزهـري - رئيس مجلس السيادة 1964 – 1969 - وطنت نفسها في ثنائية القضائية ومدت يدها للقضاء الشرعي للكيد للقضاة المدنيين. ونتطرق في هذه الفقرة إلى السياق السياسي الذي دعا فيه كل من الأزهري والنميري إلى تحكيم الشرع ناظرين إلى ثنائية القضائية وإمكانياتها السياسية.

خطب الإمام بعد صلاة عيد الأضحى عام 1968 - التي حضرها المرحوم إسماعيل الأزهري رئيس مجلس السيادة - مهاجماً موسكو منبع الإلحاد، وتردي الأخلاق والانحدار وتفشي شرب الخمر - وطالب بالدستور الإسلامي. ووقف الأزهري بعد الإمام خطيباً ليجدد عزمه على تطبيق الدستور الإسلامي. وأطلع السامعين على خطوات اتخذت هي بشائر تطبيق ذلك الدستور. وأولـى هذه الخطوات هي مساواة القضاء الشرعي بالمدني المضمنة في قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967. قال الأزهري:

"إنه قبل شهر سخر الله لنا كخطوات أولى أن نساوي بين القضاءين: الشرعي والمدني في السودان. أما في الماضي فقد كانت الكلمة الأولـى للقضاء المدني ويأتي القضاء الشرعي بعد ذلك حكماً وتنفيذاً. لكن الله سبحانه وتعالى سخر لنا أعتقد قبل شهور أن نفصل بين القضاءين... وأصبح والحمد لله القضاء الشرعي مساوياً للقضاء المدني ... حقيقة هذه المساواة جاءت من مواهي ومرتبات، وفصلت بين الاختصاصات، فأصبحت اختصـاصات القضاة الشرعيين

مستقلة ولا ترتبط برئيس القضاء [المدني] أو بالقضاء المدني.. وإني أتحدث إليكم وإلى المستمعين جميعاً في حضرة صاحب الفضيلة قاضي قضاة السودان الشيخ أبو قصيصة. إن القضاء الشرعي الآن يحتل في رأيي مكاناً مناسباً، وإنى أعدكم بأن أعمل جاهداً إذا مد الله في الأيام ليعتلي القضاء الشرعي فوق القضاء المدني، ولتكون الكلمة في هذا البلد للقضاء الشرعي ولرجال القضاء الشرعي.. وما أرى رجال التنفيذ من وزراء ومديرين ووكلاء إلا أن ينفذوا كلامهم [كلام القضاء الشرعي] ".

واتجه الأزهري في كلمته بعد ذلك إلى شجب الفساد السائد وقتها. وأنحى باللائمة على القانون والقضاة المدنيين اللذين يقفان عاجزين أمام طائفة من الأعمال المنافية للأخلاق التي تقع في البلاد. قال الأزهري:

"إنها أعمال مشينة، إنها أعمال محزنة، إنها أعمال تجعل رجال القضاء المدني يقفون حيارى إزاءها لا يستطيعون إصدار الأحكام، لأن قوانين السودان ـ قوانين قضاة السودان ـ خالية من النصوص التي تحكم بها... هذه الأعمال خليقة وجديرة بأن يغير الناس قوانينهم وأحكامهم بل وقضاتهم لكي يظهر القضاة الجديرون بحكم هذه البلاد".

وذكر الأزهري واقعة الرجل الذي طلب رخصة لفتح ماخور، واكتفاء المسؤول بالقول إنه ليس لدى الحكومة رخصة لمثل هذا العمل. وعاب الأزهري هذا الخمول الأخلاقي وقال: «وانتهى الموقف عند هذا الحد دون تقديم هذا الرجل الذي افترى على الإسلام والمسلمين إلى الذين يمكن أن يقتصوا منه وأن يوقفوه عند حده».

ووجد الأزهري في هذه العلائم الشريرة نعمة من حيث أراد الله أن يزف إلى السودان الدستور الإسلامي الذي جعل الكلمة فيه للقرآن، والذي بعد تحكيمه، لا يمكن لقاض أن يزعم خلو يده من القوانين لاجتثاث جذر الفساد والمفسدين. ثم دعا الأزهري رجال الجمعية التأسيسية أن يسرعوا الخطى «ليقرروا الدستور الإسلامي كما وضع لهم في المسودة التي بأيديهم»، وهي المسودة التي أجازتها اللجنة القومية للدستورٍ التي تكونت عام 1966 ووصت بالدستور الإسلامي دستوراً دائماً للبلاد.



القضاة الشرعيون من وراء الرئيس إسماعيل الأزهري (1968م) فرحون بنصره لهم ينشدون مديحاً دينياً لطائفة الختمية الميرغنية بشيء من التعديل.. وأصل المديح: «شي لله يا ميرغني.. المكي والمدني».

أثار خطاب الأزهري ثائرة القضاء المدني وحلفائه في نقابة المحامين . فقد اجتمعت محكمة الاستئناف المدنية العليا لدراسة الخطاب واتخاذ المناسب من المواقف والإجراءات. كما شرعت الهيئة القضائية المدنية في عقد اجتماع موسع بالخرطوم لرفع مذكرة استفسار واستنكار لمجلس السيادة. وبعد اجتماعهم نقلت الصحف أنهم توصلوا إلى قرارات خطيرة حُملت إلى زملائهم بالأقاليم.

وتكهنت الصحف أن على قائمة تلك القرارات الاستقالة إذا لم يسحب الأزهري حديثه. وصرح عبد العزيز شدو أن الهيئة ناقشت أمر تكوين اتحاد للقضاة. واجتمعت محكمة الاستئناف المدنية في 28 ديسمبر مع جميع قضاة المحكمة العليا وقضاة المديرية ونظر الاجتماع توصيات قضاة الخرطوم. وتدخل الأجاويد للوساطة بين الأزهري، الذي بارك مساعي الأجاويد، وبين القضاة المدنيين. وأصدرت محكمة الاستئناف المدنية في 1968/2/30 بياناً عن ثمرة اجتماعاتها اعترضت فيه على تصريح الأزهري الذي يقوض اختصاصات المحكمة وحكم القانون، وأكدت عدم رغبتها الخوض في موضوع الدستور الإسلامي المرتقب، ورفضت كل وساطة لا ترد الاعتبار للمحكمة العليا.



القضاة المدنيون، الذين أغضبهم الأزهري بتصريحه عن إعلاء شأن القضاء الشرعي، يتربّصون به وقد وقفوا طابوراً أمام مكتبه ملتحين للتخفّي.

وتنادى الحلف (العلماني) لتأييد القضاة المدنيين ومحاكمهم. فقد نشرت 17 هيئة من هيئات الجامعيين بيانا يستنكر تصريح الأزهري (الصحافة 1968/12/31). ولم تكن نقابة المحامين هي الأجرأ تأييداً فحسب بل هي التي اقترحت

إطاراً سياسياً لفهم الأزهري وتصريحه. فقد تساءل نقيب المحامين إن كان ما قاله الأزهري هو رأي توصل إليه بعد تأمل وروية، أم أنه مجرد ردة فعل نفث فيها الأزهري غضبه على محكمة الاستئناف العليا المدنية لقراراتها ومواقفها بين عام 1965 – 1967 حيال القضية التي رفعها الحزب الشيوعي السوداني في 1965 ضد الحكومة لخرقها الدستور حين أقدمت على حله في آخريات 1965.

فقد بدا للنقابة أن تصريح الأزهري يطأ جراحاً لم تندمل من تلك المواجهة ـ التي حكمت فيها المحكمة العليا لصالح الحزب الشيوعي ـ وجرها ذلك لمواجهة مع الأزهري رئيس مجلس السيادة. ولذا تساءل النقيب: «هل هناك مخطط لضرب القضاء المدني؟»، وانتهي بشجب تصريح الأزهري وهدد بتوقف المحامين عن العمل متضامنين مع القضاة.

توج حل الحزب الشيوعي في 1965 حملة لحلف إسلامي ناشط في تحجيم ذلك الحزب ونجمه الصاعد بعد ثورة أكتوبر 1964. وقد رتب الإخوان المسلمون هذا الحلف من خلال تنظيمهم الجبهوي ـ جبهة الميثاق الإسلامي ـ التي كان يرأسها مولانا محجوب عثمان إسحاق، قاضي القضاة الأسبق، ـ بأناة وشراسة. وضم هذا الحلف الأحزاب الطائفية السياسية مثل حزب الأمة، وحزب الأزهري ـ الوطني الاتحادي ـ الذي كان منفصلاً في ذلك الوقت عن طائفة الختمية (التي استقلت بتعبيرها السياسي: حزب الشعب الديمقراطي) والطرق الصوفية ورجال الدين. وركز الإخوان على كسب الأزهري ذي النفوذ الواسع بين جماهير المدن، وللكيد لحزب الشعب الديمقراطي الذي دار آنذاك في فلك

سياسي مع الشيوعيين. فقد كان للأزهري ما يخشاه من تزايد نفوذ الشيوعيين بين جماهيره في المدن مواقع سنده ومدده. فاستصدر الإخوان مثلاً بياناً من الأزهري يُكفِّر فيه الشيوعيين.

لم يطمع الحلف الإسلامي في أكثر من الحد من نفوذ الحزب الشيوعي. غير أن الفرصة ممثلة في ما عرف بعد بـ(حادث معهد المعلمين العالي) 1965 وفرت لهم فوق ذلك بكثير وهو حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان. وقعت تلك الحادثة في ندوة عن المرأة في معهد المعلمين العالي - كلية التربية التابعة لجامعة الخرطوم حالياً - بمدينة أم درمان. ففي تلك الندوة وقف طالب قيل إنه عَرّف نفسه بأنه شيوعي - في حين أنكره الحزب ثلاثاً ونسبه إلى جماعة منشقة عليه هي «القيادة الثورية» - وأشار إلى حادثة الإفك القرآنية ليدلل على قدَم البِغاء في التاريخ وتسربه حتى إلى بيت النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ويقول عبد الوهاب الأفندي إن أكثر قادة الإخوان لم يفطنوا إلى الاحتمالات السياسية بعيدة المدى لهذه الحادثة وربما اكتفوا وقتها بإعادة القول عن كفر الشيوعيين. غير أن واحداً منهم هو علي عبد الله يعقوب - وهو من قلائل خريجي الأزهر بين قيادة الإخوان وأمين عام منظمتهم للشباب - والذي ساءه سوء تقدير زملائه لسياسات هذه الحادثة وآثارها المزلزلة المتوقعة على الحزب الشيوعي، اتجه إلى العلماء وزعماء الطرق الذين يعبق نهارهم وليلهم بقدوة الرسول وسيرته، ليكون منهم مؤتمراً للدفاع عن العقيدة. واستنفر المؤتمر القضاة والعلماء ومدرسي الدين الإسلامي

ليستنكروا الحادث، ولبيان ردة الطالب شاتم الرسول، وخطر الإلحاد الشيوعي على قوام الدين. وأصدرت الهيئة الشرعية العليا المكونة من وجوه المحكمة الشرعية وهيئة التدريس في الجامعة الإسلامية، بعد التداول في هرطقة الطالب، بياناً في نوفمبر 1965 بتوقيع مولانا عبد الماجد أبو قصيصة، قاضي القضاة، بحكم الشرع في المسألة، أفتت فيه بردَّة الطالب، وطلبت من الجمعية التأسيسية حماية عقيدة الشعب باستصدار تشريع ضد الشيوعية. كما أصدر علماء معهد أم درمان العلمي والعلماء عامة بيانات دعت إلى إعلان حكم الشريعة وتحريم المبادئ الهدامة. ودعا محمد صادق الكاروري - وهو عالم من الإخوان المسلمين - إلى حل الحزب الشيوعي.

وتهيأ بذلك مناخٌ معاد للشيوعية، استثمره الإخوان المسلمون في الضغط على حزب الأمة والوطني الاتحادي لتبني إجراءات حاسمة ضد الشيوعية والشيوعيين. وسيَّر الإخوان مظاهرة إلى منزل الأزهري الذي خاطب المتظاهرين قائلاً إنه سيقود الجماهير بنفسه حتى ينحل الحزب الشيوعي إذا لم تفعل الحكومة شيئاً بهذا الخصوص. وفي إطار هذا التأجيج القوي اجتمعت الجمعية التأسيسية في 1965/11/15 لتجيز اقتراحاً يدعو الحكومة إلى تقديم مشروع قرار لحظر الحزب الشيوعي.

ولما كان مثل الحظر مما يخالف المادة الخامسة من الدستور المؤقت لعام 1964 ــ التي تكفل حرية التعبير والتنظيم ــ فقد عدَّلت الجمعية التأسيسية المادة ذاتها بتاريخ 11/18 وأجازت التعديل بتاريخ 12/7. وأجازت الجمعية التأسيسية تعديلاً آخر للمادة حول شروط عضوية الجمعية

جعلت من يخرق المادة الخامسة المعدلة (حظر الشيوعية) غير جدير بعضوية الجمعية التأسيسية، وقد خَوَّل هذا التعديل للجمعية طرد النواب الشيوعيين.

وهذا منشأ المواجهة بين الأزهري ومحكمة الاستئناف المدنية العليا. فقد شكا الحزب الشيوعي الجمعية التأسيسية إلى القضاء بشأن حله وطرد نوابه، وقررت المحكمة العليا في أكتوبر 1966 أنه ليس من صلاحيات الجمعية التأسيسية تعديل الدستور المؤقت، وقررت محكمة المديرية المدنية أن طرد النواب الشيوعيين غير دستوري.

وكان قرار المحكمة صرخةً في واد. فقد رفض مجلس الوزراء أحكام المحكمة واضعاً سلطاتٍ الجمعية التأسيسية فوق كل سلطة أخرى. كما وعدت الجمعية التأسيسية أنها ستقف في وجه تنفيذ أحكامٍ محكمة الاستئناف العليا. ولم تجد المحكمة العليا بداً من رفع مذكرة إلى مجلس السيادة ــ أعلى سلطة دستورية في البلاد ـ تسأله أن يطلب من مجلس الـوزراء والجمعية التأسيسية احترام قرارات المحكمة. كما طلبت أن يعتذر مجلس الوزراء عن انتهاكه للقانون حتى تسترد الهيئة القضائية هيبتها. ولم يقبل مجلس الوزراء بسحب مذكرته أو الاعتذار. من الجهة الأخرى كون مجلس السيادة لجنة ثلاثية من قانونيين من الحلف الذي حل الحزب الشيوعي وهم حسن الترابي، وحسن عمر، ومحمد إبراهيم خليل للاستئناس برأيهم في المسألة. وشددت اللجنة المختارة على سلطات الجمعية التأسيسية في إنشاء وتعديل القوانين ووضعت جملة خيارات أمام المجلس، واضح القصد منها، وهو تيسير المخرج لمجلس السيادة من الأزمة

الدستورية بغير أن يناقض الحكومة أو يسترد شرعية الحزب
الشيوعي. وعلى ضوء هذه النصيحة رفض مجلس السيادة مطالب المحكمة العليا في إبريل 1967 في بيان وصف فيه حكم المحكمة بأنه خاطئ من الناحية القانونية حيث جافى القواعد القانونية الدستورية المتعارفة، ولخروج المحكمة عن الحياد ـ أي بالحكم لصالح خصم سياسي ـ وهو مسلك لا يجعل الناس يطمئنون إلى أحكامها. وهدد القضاء المدني باستقالة القضاة، ونفذ المحامون إضراباً عن العمل، واستقال رئيس القضاء بابكر عوض الله احتجاجاً على ممالاة مجلس السيادة للحكومة على حساب هيبة القانون والقضائية. وتوصلت مساعي الخير أخيراً بحل وسط مفاده أن تستأنف الحكومة قرار محكمة المديرية حول طرد النواب الشيوعيين وأن يجدد مجلس السيادة احترامه للقضائية.

لقد أصاب الأزهري من مواجهته مع المحكمة العليا في عامي 1966 و 1976 رشاش كثير لابد أن شيئاً منه بقي معه حتى وقفته تلك في العيد ـ التي ربط فيها بين تغيير هيكل القضائية حيث يسود الشيوعيون والمدنيون ـ وتغيير أصل القانون ذاته أي تحكيم الشرع بدلاً عن القوانين الوضعية. وقد بدت مناسبة ذلك المنهج لأزهري بخاصة بعد أن فرغ لتوه من التسوية بين القضاءين الشرعي والمدني في المكافأة والاختصاص لأول مرة في تاريخ القضائية. وتعليق نقيب المحامين على تصريح الأزهري في العيد ـ والذي ورد في خبر المواجهة أعلاه ـ ليدل على أية حال أن خصوم الأزهري في جهة القانون المدني ما زالوا يذكرون له كيداً مضى ويخشون من كيد جديد.

وتجدر الإشارة هنا أن الأزهـري الذي وقف وقفته في عيد الأضحى 1968 ليدعو إلى تطبيق الشريعة ليس هو ذات الأزهري الذي رأينا اندفاعه في معاداة الشيوعية وتحكيم الشرع في عام 1965. ولـم تكن تلك الجولة مع المحكمة العليا هي الأولى والأخيرة للأزهري مع تلك المحكمة. فقد اشتكاه رفاق الأمس من الحلف الإسلامي العريق إلى محكمة الاستئناف العليا بتهمة خرق الدستور لحله الجمعية التأسيسية في 7 فبراير 1968. وكان الأزهري قد فقد حماسته لإقرار الدستور الإسلامي على منهج الحركة الإسلامية وارتد إلى موقف الأحزاب التقليدية المشهور من الدستور الإسلامي الذي يجادل أنَّ حين ذلك الدستور سيحينُ حِينَ نفرغ من حل مشاكل البلد الرئيسية. والمعلوم أن الإخوان المسلمين يدَّعون أنه لا حل لتلك المشاكل بغير إطار الدستور الإسلامي. وهكذا تحول الأزهـري في دفعه للدستور الإسلامي من عقائدية وحركية الإخوان المسلمين إلى طريقته المسوفة التي يتفادى بها تنفيذ الأمر بالإلحاح الخطابي عليه.

فقد جدت على أطراف الحلف الإسلامي مستجدات: فقد انقسم حزب الأمة إلى جناح بزعامة الصادق المهدي وآخر بزعامة عمه الإمام الهادي، وشكل الأزهري حكومة بزعامة الصادق المهدي في 1966/7/26 حيناً، ثم مال عنه لعمه ليسقط حكومة الصادق في 15 مايو 1967، وليشكل حكومة برئاسة محمد أحمد محجوب. وخرج الصادق لينضم إلى حلف ساخط من الإخوان المسلمين ونواب جنوب السودان وسائر التجمعات الإقليمية الأخرى سماه بـ «مؤتمـر القوى الجديدة». ولما خشي الأزهـري والمحجوب من إجازة

الدستور الإسلامي بشروط الصادق والإخوان اتفق الحزبان الحاكمان على أن يستقيل أعضاؤهما في الجمعية حتى تفقد الجمعية نصابها وشرعيتها مما يستدعي حلها لإجراء انتخابات جديدة. وعليه حل الأزهري بوصفه رئيس مجلس السيادة، الجمعية التأسيسية ودعا إلى انتخابات جديدة. واحتج مؤتمر القوى الجديدة وشكا مجلس السيادة إلى المحكمة. وقبيل انتخابات أبريل 1968 اتجه حزب الأزهري (الوطني الاتحادي) مع حزب الختمية (الشعب الديمقراطي) ليشكلا مرة أخرى حزبهما الأوسع: الاتحادي الديمقراطي. وفاز الأزهري بنصيب الأسد من النواب وتحالف مع جناح الإمام الهادي في حزب الأمة مرة أخرى. واستمر الأزهري في نفوره من جماعة الإخوان المسلمين التي بدت له كالخطر التالي على نفوذه في المدن، وراح يسحب من تأييده لمسودة دستور 1968 التي دعت إلى تحكيم الشريعة، ويماطل في تفويض لجنة أخرى لتنظر في تلك المسودة. وفي عام 1968 كانت علاقة الأزهري مع الإخوان المسلمين قد بلغت أدنى درجاتها حتى أنه وصف جبهة الميثاق الإسلامي - في قول عبد الوهاب الأفندي - بأنها فرع من حزب الأمة.

استقبل الصادق المهدي والترابي تصريح الأزهري المثير عن الشرع والقضائية في عيد الأضحى 1968 باستثقال وميل واضح لتصويب الخطأ فيه. فقد عدد الصادق الأوهام التي حواها تصريح الأزهري مثل أن القضاة الشرعيين في ظل الشريعة هم المشرعون للجهاز التنفيذي، وأن الدستور الإسلامي يعني إلغاء تشريع القوانين لأن القضاة سيرجعون رأساً للكتاب والسنة (الصحافة 1968/12/24). وقال الترابي:

إن من شأن مسودة دستور 1967 ـ التي سنرى الأزهري يتراجع بشكل غير منظم عنها على أن حزبه شارك في إعدادها ـ أن تزيل الثنائية في القضائية لأنها توحد القضاء في نظام متحد يتفرق في الاختصاصات (الصحافة 24 ديسمبر 1968). وحتى القضاء الشرعي، الذي نعم بالمساواة مع القضاء المدني واكتفي بها حامداً شاكراً، لم يتحمس لدعوة الأزهري حين نفى الشيخ عوض الله صالح مفتي الديار السودانية أن تكون محكمة الاستئناف الشرعية قد اجتمعت لمناقشة تصريح الأزهري قائلاً إن مشكلة القضاء لا تستقيم فهماً على أساس رئاسة القضاء الشرعي أو المدني بل يجب أن تناقش على أنها مشكلة القضاء ككل (الصحافة 1968/12/26).

وأعاد الرئيس نميري إنتاج واقعة الأزهري والقضائية في زمان آخر ومكان آخر. فقد وقف نميري في يونيو 1983 خطيباً في افتتاح محكمة الفاشر ـــ حاضرة إقليم دارفور ـــ ليعلن أنه سيحمل لواء ثورة تشريعية للعدالة الناجزة، تطهِّر العدالة من المخمورين والمرتشين والمقامرين، متهماً القضاة بالتقصير في الواجب، وإهدار حقوق المواطنين بعدم البتِّ السريع في القضايا. وأنجز النميري ما وعد. ففي سبتمبر من نفس العام أصدر قوانين الشريعة الإسلامية التي عرفت بين خصومها بـ «قوانين سبتمبر». وهكذا نجح نميري في تحقيق ما عجز عنه الأزهري أو ما لم يطل به المقام لتحقيقه وهو تغيير هيكل القضائية بتغيير أصول قوانينها. وسنرى في حالة نميري ـ كما رأينا عند الأزهري ـ الطريقة التي يتسلل حاكم من حصار سياسات القضائية إلى رحاب السياسة الشرعية.

سبقت كلمة نميري في الفاشر وتلتها مواقف سياسية ومهنية ونقابية للقضاة معارضة لنميري. وجدير بالذكر هنا أن القضائية لم تعد منقسمة على نفسها كعهدنا بها على زمن الأزهـري. فقانون السلطة القضائية لسنة 1972 جعل منها هيئة واحدة وإن لم ينجح ـ باتفاق القضاة أنفسهم ـ في مسح الحدود المهنية والنقابية بين القضاة المدنيين والشرعيين. ولذا كان القضاة الأكثر انشغالاً بمواجهة نميري هم القضاة المدنيون. فقد استقال في 1980 مائتا قاض (80% من جملة صغار القضاة) للفت نظر الحكومة لتعالج تردي بيئة العدالة مثل انهيار مراكز التوثيق والسجلات، ونقص معدات المحاكم. وقد وجه نميري رئيس القضاء بقبول الاستقالات، وهو رأي لم يستصوبه لا عبد الماجد حامد خليل، نائب رئيس الجمهورية، ولا رئيس القضاء، لانعكاسه السيئ على سمعة البلاد.

أغضبت كلمة النميري في الفاشر القضاة وتضامن معهم المحامون وطلبوا من نميري ألا يعزل القضاة إلا وفق المعايير القانونية والأعـراف الدستورية. ولم يتزحزح نميري عن موقفه من القضاة. غير أنه عمل على احتواء الأزمة بتكوين لجان تنظر في إصلاح القضاء، ومنها اللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة، وأخرى لدراسة ظروف شروط العمل بالنسبة للقضاة، وثالثة تنظر في قضايا التعليم القانوني. ولم ينتظر النميري ثمرة شغل هذه اللجان فأعلن حكم الشريعة بليل بقانون أعده على عجل ثلاثة قانونيين قال منصور خالد في التهوين بهم إنهم «رجلان وامرأة».

ويشبه موقف نميري موقف الأزهري في أمور:

أولها: كلاهما أراد أن يكون هذا التحول التاريخي إلى الشريعة عملاً خالصاً له، يستبعد منه الإخوان المسلمين الذين لهم الريادة في باب حكم الشرع. فقد رأينا الأزهري يستقل بمنبره للشريعة الإسلامية بعد أن خاصم الإخوان المسلمين الذين رأيناهم عولوا على نفوذه الواسع للقضاء على الحزب الشيوعي في إطار استراتيجية طويلة النفس لحاكمية الشريعة. ومن جهة نميري فقد كان مجلس شعبه يماطل حتى في إجازة القوانين الإسلامية المتدرجة المتلطفة التي صدرت عن اللجنة القومية لمراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة التي كونها النميري في 1978 وترأسها حسن الترابي خشية أن يؤدي تطبيقها إلى إرباك مألوف المعاملات في الدولة وبين الناس.

وقد ألغى نميري قرار مجلس بلدي أم درمان بتحريم الخمور في المدينة. وصدرت عن نميري أكثر من عبارة يفتح بها باب تحول حكمه إلى الإسلام إلى الجميع ليزيل شبهة احتكار الإخوان المسلمين له. ولذا صح تساؤل منصور خالد: كيف نفسر انتقال نميري الدرامي من محطة مراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة في 1978 - وهي المراجعة التي أخذت في الاعتبار القوانين الموروثة من عهد الاستعمار - إلى قوانين سبتمبر 1983 الإسلامية، التي اعتبرت تلك القوانين الموروثة رجساً. وقد رد منصور خالد هذا التحول إلى مواجهة القضاء لنميري.

لكي يبعد نميري الإخوان المسلمين - الذين لم يكن أفقهم الإسلامي قد تخطى القوانين المُرَاجِعة لتماشي الشريعة - عن كل فضل في تحوله الإسلامي جعل صياغة قوانينه السبتمبرية

إلى جماعة من القانونيين من ذوي الأصول والسند الصوفي مشدداً عليهم في إخفاء مهمتهم عن الناس وعلى رأسهم حسن الترابي مستشاره القانوني. و(تطرف) نميري هذا بشأن الإسلام في حلفه مع الإخوان المسلمين شبيهٍ بتطرفه حيال التأميم والمصادرة في 1970 حين كان حليفاً للشيوعيين. فقد ظاهره المنشقون على الحزب الشيوعي ـ بقيادة أحمد سليمان، وزير الاقتصاد والتخطيط ـ لسبقه الحزب في تحقيق التأميم. وهو سبق وصفه منصور خالد بأنه سبق مدمر أراد به نميري الفوز على الحزب في حلبة من حلبات الأيديولوجية والسياسة. ولهذا لم تقم هذه التأميمات على دراسات اقتصادية أو سياسية أو حتى ورقة هادية ترشد إلى منطقها وغاياتها. فشمل التأميم المطاعم ودور السينما وحوانيت الستائر والأغطية. ومثل هذه المخاطرات المبتكرة ـ في رأي منصور خالد ـ مما يشبع أشواق نميري للإثارة. فما أراد من التأميم إلا تحلية خطابه في العيد الثاني لثورة مايو. فنميري يمشي بأفكار الآخرين إلى الحافة ويضطرهم ـ من موقع السلطة ـ أن يتداركوا أنفسهم ويطاردوا أفكارهم الهاربة.

ثانيها: جاء صدام الأزهري ونميري مع القضاة ـ أي مع حراس القانون السائد ـ في مطلب كل منهما لبسط سلطانه الفردي فوق الجميع. فقد حول الأزهري بدخوله مجلس السيادة في مايو 1965 منصب رئاسة المجلس الدورية إلى رئاسة ثابتة تولاها هو. وظل يعمل بدأب ليجعل من هذه الرئاسة الدائمة مركز قوة يترقى بها لتصبح رئاسة فعلية للجمهورية. ففي أكتوبر 1965 تصادم مع المحجوب، رئيس الوزراء، حول من يمثل السودان في مؤتمر القمة الإفريقي بأكرا. وقد عاقب الأزهري المحجوب على عناده في تمسكه بحقه الدستوري في تمثيل السودان بأن طلب من نواب حزبه الاستقالة، وطرح تصويت سحب الثقة من وزارة المحجوب حتى انتهى إلى إسقاطها.

ومن الجهة الأخرى لم يكف نميري رئيس الجمهورية من تعديل الدستور كلما ضاق على غرائزه في الاستبداد بالحكم والبقاء فيه. فعلى سبيل المثال استصحب انقلاب نميري الإسلامي في 1983 تعديلات على دستور 1973 جعلته إماماً لا رئيساً للجمهورية في دراج معنى الأخيرة. فقد استننت هذه التعديلات الإمامة والبيعة بدلاً عن الاستفتاء، وجعلت له الحكم مدى الحياة بدلاً عن الولايات الموقوتة (كان في ثالث ولاياته آنـذاك). وقضت تلك التعديلات الدستورية بحكمه من القبر أي أن يوصي بخليفة من بعده. وهي تعديلات اشتهاها واضطر إلى تلطيفها ضمن تعديلات أخرى في الدستور ليجيزها مجلس الشعب، ولمّا لم يقبل بها عطل نميري دورة انعقاده.

لم يكن الأزهـري أو نميري في شهوتهما للسلطان الفردي بحاجة إلى التذكير (بنقة) الدستور ـ التي هي حيلة خصومهما ـ ولا بشبح محكمة الاستئناف العليا. ولذا تحولا إلى تكتيك سماه منصور خالد ـ وهو يتحدث عن حالة نميري ـ بـ(الانقضاضة). وهو تكتيك (الإرباك وتغيير الفرس في حومة السباق). والانقضاضة هي قلب المناضد عليهم أجمعين (أي خصومه والقضاة). فإن كان الذي يتحاجون به عليه هو القانون وسيادة حكم القانون فسيجيئهم بقانون جديد، جديد في أصوله ومنهجه التطبيقي. ولهذا فلا بد من تغيير وتبديل العاملين فيه. فقد أعطت لائحة قانون مصادر التشريع وقانون القضائية نميري الحق في تعيين وفصل وترقية القضاة كما شاء. وأعطاه قانون الأمن المعدل ـ المتضمن في القانون الجنائي ـ حق خلق محاكم خاصة لمحاكمة من خرجوا على أمن الدولة.

ثالثها: سعى كلاهما إلى استثمار سياسات القضائية متوسلاً إلى حلفاء من القضاة الشرعيين. قد التمس الأزهري من السامعين تصديق عزمه على تحقيق الدستور الإسلامي بإشارته إلى حضور الشيخ أبو قصيصة ـ قاضي القضاة ـ بين الحضور شاهداً على الخطوة التمهيدية الأولى لهذا العزم، ألا وهي مساواة القضاة الشرعيين بالمدنيين في أحكامهم وتنفيذها وفي شروط خدمتهم. وواضح كما سلف القول بأن القضاة الشرعيين ارتاحوا إلى استقلالهم عن القضاء المدني وسطوته، وهم أميل لوقتهم لدى خطبة الأزهري إلى الدعة السياسية، راغبين عن خوض نار معارك تشغلهم عن اجتناء ثمرة صراع المساواة الذي دام قرابة القرن.

وكان نميري يتحدث إلى قضائية مندمجة مطمئنة إلى تنوع الاختصاص في الوحدة. فحتى عام 1991 كان مولانا الجزولي، في حديثه إليَّ يعتقد أن اختصاص قضاء الأسرة مهم ولا ينبغي أن يشوش على قاضيه باختصاصات أخرى. ومع ذلك ظلت طائفة القضاة الشرعيين متحرجة من مظاهر تغول القضاة المدنيين على الترقيات القضائية. وهو تغول اضطر القضاة الشرعيين إلى إضراب لاحق في عام 1987.

ولم يخرج لنميري قضاة شريعة بحق إلا حين دعم قوانينه السبتمبرية بحالة الطوارئ ومحاكم العدالة الناجزة. فقد خرج له د. المكاشفي طه الكباشي، وأحمد محجوب حاج نور، والمهلاوي الزين، في قول منصور خالد، خرجوا من «حمأة الخمول» ديناصورات تدب من متحف التاريخ الطبيعي. ولم يأت هذا الفريق من قضاة محاكم العدالة الناجزة من قسم الشريعة في القضائية.

فقد بدأ د. المكاشفي ود. إبراهيم خالد المهدي وحاج نور قضاة شرعيين وتحولوا إلى التدريس في الجامعات بينما تحول المهلاوي من القضاء الشرعي إلى القضاء المدني في آخر السبعينات. وربما كانت هجرتهم من القضاء الشرعي طلباً للرفعة من موضع ذلة مهينة كما رأينا. وربما كانت عودتهم إلى سدة القضاء بشريعتهم المهجورة هي الفتح المبين. ولارتباط بعض هؤلاء القضاة بحركة الإخوان المسلمين كان هؤلاء القضاة ـ الذين نشأوا في محنة ومحدودية القضاة والتشريع الإسلامي ـ سياسيين أكثر منهم مهنيين. وقد اضطر نميري إلى الاستغناء عنهم حين بدأوا النظر في قضايا طالت بعض رموز النظام وممارستهم الفاسدة. وتفصيل هذا الجانب الخفي من محاكم نميري الناجزة مما ورد في كتاب الدكتور المكاشفي طه الكباشي المُعنْون تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة (1986).

(6)

نحاول في هذه الفقرة بيانَ لماذا تعثر المسعى الوطني بعد الاستقلال لمحو عاهة الاستعمار وإزالة إرثه فينا. وسنرد هذا التعثر إلى اعتباطنا فكرة الاستقلال واستسهالنا تبعاته من فرط انبهارنا بالفكرة الوطنية القومية الممجدة لفعل المقاومة ضد الاستعمار، والمبجلة لرواد تلك المقاومة وشهدائها ورموزها. وكان نتيجة ذلك أن أردنا للاستقلال أن يكون مواصلة غراء وبسيطة لماضي الأمة وكأن الاستعمار لم يكن سوى كابوس مزعج أفاقت منه الأمة وتخلصت منه بجلائل فعلِ مناضلة الاستعمار.

وقد اتخذنا في هذا البحث القضائية السودانية مثلاً في كساد المسعى لمحو إرث الاستعمار بالنظر إلى مانوية تنظيمها الذي هو ثقافة استعمارية مقررة. وسنرى في هذه الفقرة من الكتاب كيف ظلت القضائية تتعثر في حبائل هذه المانوية حتى ضلت عن النهوض بمهمتها في أن تكون قضائية خادمةً لمواطني الدولة الجديدة لا آلية لفض الخصومات بين الرعايا كما كان عهدها أيام الدولة الاستعمارية. فالمانوية الاستعمارية لم تكن مجرد عقيدة ثقافية. فقد تجسدت كما رأينا في مؤسسات الدولة كشرط في التأهيل والتراتب والوصف الوظيفي وشروط الخدمة وامتيازاتها ومنحها. ولذا تمسك بها من سرَّتهم حتى بعد استقلال البلاد رغم أن خالقها الأول هو الاستعمار الأجنبي.

عاد الدارسون إلى موضوع إزالة آثار الاستعمار (استكمال التحرر الوطني) بإلحاف شديد. وسادت هذه العودة إلى الموضوع قناعة مفادها أننا لم نتحرر من الاستعمار بعد. ويوجه هؤلاء العائدون جام نقدهم على فكرة الوطنية التي بسَّطت مسألة التحرر هذه وعدتها موضوع إجماع وطني تتمثل في استئناف لتاريخ الأمة التي تحللت من قيد الاستعمار تنفضُ به وزر إرثه وتستعيد مجدها الغابر.

بَرهنَ موضوع إزالة آثار الاستعمار على أنه مشروع مُخْتلَفٌ عليه جداً. فتاريخ القضائية الذي تناولنا بالبحث هنا أوضح أن هذه الإزالة هي ساحة خصومة سافرة لدودة بين الوطنيين أنفسهم الذين ظننا أن التحرر الوطني هو موضوع اتفاقهم وإجماعهم. فقد رأى القضاة المدنيون في هذا

التحرر مناسبة لإعادة توطينهم في امتيازاتهم من حيث شروط الخدمة والاختصاص القضائي التي ورثوها عن القضائية الاستعمارية. أما قضاة الشرع فقد كان مشروعهم للتحرر من الاستعمار هو إنهاء هيمنة القضاة المدنيين على القضائية. ولم يزدْهم العَنت الذي لقوه في زحزحة القضاة المدنيين من دفة القَضائية إلا رسوخًا في اعتقادهم بتطابق الاستقلال والعودة إلى الشريعة. وهي قناعة أخذت طريقها إلى ناشطين في دوائر اجتماعية وثقافية وتربوية أخرى بإيحاء من صراع القضائية أو بتجارب أخرى جرت في حقولهم الخاصة.

يعالج تاريخ القانون ثنائية القضائية، التي نجمت عن مجئ القانون الغربي في ركب الاستعمار - بمصطلح الازدواج. وهذه معالجة لاستقبال القانون الوافد من زاوية التمثُّل الثقافي، ولتأثيراته - واختصاصه القضائي تخفي القوة والإكراه الذي هو ميسم نزاع القسم الشرعي والمدني في القضائية. ولما غابت مسألة القوة هذه عن النظر في دمج القضائية بعد الاستقلال تعسر جداً ميلاد القضائية الموحَّدة التي سعى لها السودان، مثله في ذلك مثلِ الدول الأخرى التي رأت في وحدة القانون والقضائية عنواناً مهماً من عناوين الاستقلال الوطني.

فقد رأى ج. ن. أندرسون أن من شأن توحيد القضائية أن يدفع الشريعة لتأخذ بأسباب الحداثة فتصبح قانوناً مرقوماً في كتاب معلوم يسلس قياده للقضاة المدنيين الذين لم يتدربوا في فقه الشريعة وحيلها وكتبها الصفراء كما يقولون. وقد سادت الدعوة إلى توحيد القضائية الدوائر الأكاديمية

بالذات. ولم يتحقق هذا الدمج إلا في عام 1980 أي بعد أكثر من ثلاثين عاماً بعد الاستقلال. وقد ساق دكتاتور كنميري القضائية سوقاً إلى الوحدة في سياق لهاثة المعروف للبقاء في سدة الحكم.

وسواء صَحَّ الدمج كهدف أم لم يصح فإن النزاع حوله كان مناسبة ليُسفر قسْما القضائية عن مخاوفهما، وحزازاتهما، واستثمارِاتهما الَثقافية والنقابية في القضائية المقتسمة. وحتى حينٍ قبل القضاة المدنيون والشرعيون بالاندماج كان ذلك قبولاً تكتيكياً ليعودوا إلى تجديد خصومتهم حول مفاصل هذا الاندماج وخططه.

فلم يكد التحالف الإسلامي يؤمن للقضاة الشرعيين استقلالهم عن القضاة المدنيين في قسم شرعي ذي حكم ذاتي بحدٍّ قانون المحاكم الشرعية لعام 1967 - كما رأينا - حتى قام انقلاب نميري الذي غلبت عليه اتجاهات الحداثة واليسار. فألغى قانون المحاكم الشرعية لعام 1967 بإصدار قانون القضائية لعام 1969 الذي أعاد القضائية إلى سابق عهدها - أي إلى تبعية القسم الشرعي الذي ترأسه قاضي القضاة - إلى القسم المدني الذي أصبح رئيسه هو رئيس القضاء كله.

ثم عادت الدعوة إلى دمج القضائية في عام 1972 حين خلت الساحة السياسية من الشيوعيين بعد انقلاب يوليو 1971 وساد القوميون العرب بعده إلى حين قصير. فصدر في عهدهم قانون السلطة القضائية لعام 1972 الذي دمج قسمي القضائية كحالهما القديم. وتغير القانون الموضوعي نفسه، فقد صدر القانونٍ المدني العام لسنة 1971 الذي كان في معظمه نقلاً حرفياً عن القانون المصري.

ولم يدم تأثير القومية العربية طويلاً حيث اضطرت لإخلاء الساحة لتأثير مدرسة القانون الإنجليزي العام بعد سنة 1973 بقيادة الدكتور زكي مصطفى الذي أصبح نائباً عاماً. وقد عاب زكي على واضعي القانون المدني العام أنهم ظنوا أن بوسعهم استبدال قوانين بقوانين أخرى بليل. ومع أن أهل القانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي العام لم يصرحوا بشيء بشأن دمج القضائية، إلا أن مجرد استعادتهم للقوانين السودانية المتأصلة في القانون الإنجليزي انطوى على فهم أن القضائية ستكون ثنائية اليد العليا فيها للقضاء المدني على غرار ما كان سائدا خلال دولة الاستعمار وما بعدها حتى عام 1967، وهذا ما حدث بالفعل. فلم يتغير شيء سوى أن المحاكم الشرعية أضحت تسمى بمحاكم الأحوال الشخصية.

ولم يمر هذا الدمج بغير احتجاج قوي من القضاة الشرعيين. فقد انتهزوا لقاء الرئيس نميري بالقضاة في عام 1974 ليبثوه شكواهم عن حيف القسم المدني وطالبوه أن يعيد لقسمهم الشرعي استقلاله الذاتي في إطار القضائية. وقد تذرعت هذه الدعوة بذرائع اشتراعية مثل قولهم إن تعدد مصادر القانون يجعل القضائية الموحدة أمراً عصياً إن لم يكن مستحيلاً. كما عددوا أوجه تناقض الشريعة مع القانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي العام. وغلبت على ظلامتهم بالطبع شروط الخدمة. فطالبوا بميزانية سخية لقسمهم وقواعد في الترقية تكفل للقضاة الشرعيين السوية والعدل.

ولم يدم هذا الدمج، الذي لم يرتح له أيٌّ من القضاة، طويلاً. فقد صدر قانون السلطة القضائية في 1976 الذي عاد بالقضائية إلى ثنائيتها. غير أنه ـ وفي ملابسات المصالحة

الوطنية بين نميري ومعارضيه في الأحـزاب التقليدية والإسلامية في 1977 ـ عاد حديث توحيد القضائية. وقد أغرى بهذا التوحيد لجنة تكونت في 1977 برئاسة الدكتور حسن الترابي لمراجعة قوانين السودان لتتطابق مع الشرعية الإسلامية. وكان الافتراض أنه إذا توحد القانون باخت الدعوة إلى ثنائية القضائية.

ولم يستسغ قضاة الشريعة هذا الميل الحكومي لتوحيد القضائية. فبعثوا لمجلس القضاة العالي بمذكرة في ديسمبر 1979 أوضحوا فيها أن ثنائية القوانين وخضوع قضاة الشرع لزملائهم المدنيين إرث استعماري لم يقو الاستقلال على محو إهانته للشريعة والمسلمين. وجادلوا أن توحيد المحاكم لا بد من أن يسبقه إرساء للشريعة كدستور للأمة وإلا كان التوحيد هو «دمج من أجل الدمج» سيحيق به الفشل كما حاق بمساعي التوحيد السابقة.

واتهم القضاة الشرعيون قيادة القضائية بالتلكؤ في الإعداد لآلية لدمج القضائية كما وصى على ذلك الرئيس نميري في 1976. وكان الرئيس قد أمهل القضاة خمسة أعوام لخلق تلك الآلية. وأهملت القضائية الأمر حتى جدد الرئيس الدعوة إلى ذلك في 1978 فعادت القضائية للانفعال بالدعوة مما جعل التوحيد عملاً بيروقراطياً لا مشروعاً للتحرر مستعاناً عليه بالفكر والتنظيم وحسن الإدارة. وانتهز القضاة ميل حكومة نميري لأسلمة الدولة للمناداة بالأخذ بالشريعة دستوراً للأمة. وواضح أن هذه مناداة لإزالة ثنائية القضائية بشروط القضاة الشرعيين.

ولم يعر اجتماع مجلس القضاة مذكرة القضاة الشرعيين انتباهاً، وأهمل بالكلية دعوة القضاة الشرعيين لتوحيد القانون قبل توحيد جهاز تطبيقه. وصدر قانون السلطات القضائية لعام 1982 مجسداً للمنهج البيروقراطي في الدمج كما يسميه القضاة الشرعيون. فقد قرر الاجتماع إنشاء لجان لتحقيق هذا الدمج تنظر في المحاكم ومواقعها، وتقوِّم موارد القضائية ونواحي النقص فيها، وتجدول مراحل التوحيد، وتعُدُّ لتدريب القضاة لإحسان الحكم في القضايا شرعية كانت أو مدنية. وحين احتج قضاة الشرع لرئيس القضاء على هذا الدمج البيروقراطي لم يزد أن قال إنه قرار سياسي ولم يبق لنا في القضائية غير تنفيذه.

ولم تحسن السياسة إلى توحيد القانون أيضاً كما لم تحسن إلى توحيد القضائية إدارياً. ففي ملابسات أضحت جوانبها معروفة بعض الشيء أعلن نميري في 1983 أسلمة الدولة بجعل الشريعة القانون الواجب التطبيق في السودان. وهكذا - وعلى الأقل نظرياً - استجابت الدولة لدعوة قضاة الشريعة بتوحيد القانون الذي جعلوه شرطاً لتوحيد القضائية. ولا أعتقد أن أحداً يصدق أن النميري قد أعلن حاكمية الشريعة باعتبار دقيق لمطلب هؤلاء القضاة بالتحديد فقد كان الرجل مشغولاً ببقائه في الحكم بأي ثمن وبأي قانون أو تشريع.

وكان من اختصاص لجان الدمج توحيد كشف القضاة بعد وضع أسس لأقدمية قضاة القسمين ممن كانوا تعينوا أصلاً بحظوظ متفاوتة في الترقية والامتيازات. وقد كان للقسم المدني قصب السبق في نعيم الوظيفة كما مر علينا

سابقًا. ولذا لا نستغرب أن كان كشف الأقدمية هذا مثار نزاعٍ جماعي شديد بين قضاة الشريعة والقضاة المدنيين وموضوعاً لشكاوي فردية من قضاة الشريعة والمدنيين على السواء. وقد أعادت لَجنة الكشف النظر في أسسه مراراً وتكراراً لتبلغ إلى ترتيب مقبول ولم تصب التوفيق. وأدى ضيق الكثير من القضاة بالكشف وملابساته إلى هجر القضائية بالاستقالة لياذاً بالمحاماة أو بالمهاجر التي تفتحت لمثل مهاراتهم في دول الجزيرة والخليج العربي.

دراما هذا النزاع الطويل الدقيق حول الأقدمية في كشف القضاة أحبطت خطة توحيد القضائية كمشروع صادر من باطن القضائية مستعاناً عليه بالمهنية وضوابطها. وخلافاً لذلك نكأ صراعُ القضاة الشرعيين والمدنيين في آخر السبعينيات الجراحَ القديمة والحزازات الأزلية. فقد وجدتُ في خطاب شكوى لقاض مدني إحَناً قديمة على قضاة الشرع. فمن رأي هذا القاضي أن دمج الكشف هو تخليط لأن تعيين القضاة المدنيين والشرعيين قد تم لقسمين مختلفين في الدولة ولا يصح أن يصبح هذا التعيين بمقاصده المختلفة الأولى أساساً لتنظيم مؤسَسيٍّ جديد للقضائية بدون أذية لحقوق طرف أو آخر. ودعا هذا القاضي المدني إلى استنباط معايير أخرى للدمج أدعى للعدل والإحسان. واعترف أن القضاة الشرعيين قد غبنوا طويلاً في شروط خدمتهم القديمة، غير أنه تابع قائلاً إن أكثر هذا الغبن راجع إلى أن حجم شغلهم القضائي قليل بالمقارنة مع القضاة المدنيين. واقترح الإبقاء على الكشفين المميزين لكل من القضاة الشرعيين والمدنيين لأنه من أفدح

الظلم أن يسبق قاض شرعي بمحض أقدمية في الزمان قاضياً مدنياً ينظر في القضايا المدنية والجنائية بعد أن تدرب في النظم القانونية المقارنة، ودراسة مختلف التقاليد القانونية بما في ذلك الشريعة.

وهكذا يرى القارئ أننا تقهقرنا إلى المربع الأول في خصومة القضاة بالعودة إلى قيمة قانون كل منهما في ميزان العصر. ولم يُحبِّب هذا النزاع الديواني حول امتيازات الدمج ـ الذي أهمل جوهرَ المسألة العدلية والقانونية ـ مسألةَ القضائية إلى معاصريهم. فقد كتب منصور خالد ـ وهو من مُدَّاحِ نميري وقُدَّاحه ـ يلوم القضاة لأنهم حولوا موضوعاً حيوياً كبناء القضائيةَ المستقلة إلى نزاع إداري، انشغلوا فيه بالترقيات وسلم التوظيف. وقد رد منصور هذا «اللهاث» للوظيفة الأعلى إلى ثقافة الترقيات التي تمكنت في القضائية منذ ثورة أكتوبر 1964 يوم نشأت محكمتان عُليبان واحدة شرعية وأخرى مدنية.

أنزل نميري بالقضائية فوضى لا مثيل لها وهو يدفعها جهة القانون الإنجليزي تارة وجهة القانون المصري تارة أخرى وجهة الشريعة تارة ثالثة. وقد أفرغت «أسلمته» للبلاد في سنة 1983 القضائية من كل سعة مؤسسية للتفكير بصورة سوية بشأن خاصة أمرها. فقد سبق القول إن إجراءاته لأسلمة الدولة قد جرى تصميمها ـ في قول إبراهيم محمد زين ـ لدواعي النيل من القضائية المتمردة أكثر من دواعي الأسلمة ذاتها أو وجاهتها. فلم يقبل نميري خلال أسلمة القضائية بغير خضوعها له بالكلية.

وقد أبعد مولانا دفع الله الحاج يوسف رئيس القضاء وقتها - الذي تدرب طويلاً في القانون الإنجليزي - لأنه أراد أن تستقل القضائية بتطبيق الشريعة وفق أعرافها المستقرة فيحق للمحاكمة العادلة. وقد اضطر نميري لإعلان حالة الطوارئ في أبريل 1984 وإنشاء نظام المحاكم التي سماها محاكم العدالة الناجزة لإنزال الأسلمة في الدولة. وقد جعل من هذه المحاكم هيئة موازية للقضائية وجعل لها الحول والصول وأغدق عليها ميزانية فاخرة وسلط أضواء الإعلام على أداء قضاتها الذين اتسموا بالقضاء النشط - أي الأيديولوجي - وأوكل لها إزالة ركام متأخرات القضايا الموروثة عن القضائية الأولى. وبهذا أصبحت القضائية الموروثة أثراً من الماضي.

ومع ذلك لم تدم هذه القضائية الموازية الأيديولوجية. فلم يطق نميري نفسه - كما سبق القول - جرأة محاكم العدالة الناجزة حين طالت بعض وجوه السلطة المايوية بجرجرتهم إلى ساحاتها بمعصية أو أخرى بما في ذلك المرحوم الرشيد الطاهر بكر النائب العام وقتها وحامل الوظائف العديدة في ظل دولة نميري. فقد ناصب الرشيد هذه المحاكم العداء لأنها طالت بعض القياديين في الاتحاد الاشتراكي. وانتهز نميري فرصة خلافه مع الإخوان المسلمين قبيل نهاية دولته في أبريل 1985 فحلها وأودع بعض قضاتها السجن.

كما لوث العنف المحض إجراءات توحيد القضائية أو أسلمتها. فقبل ذلك أقصى نظام نميري على عهده الأول - وتحت تدبير وزير العدل ونائب رئيس مجلس الثورة ورئيس القضاء السابق السيد بابكر عوض الله - 13 من القضاة المحسنين. كما طرد نميري طائفة أخرى من القضاة ليمهد لأسلمة القضائية في 1983. ولم يتورع نظام الإنقاذ الحالي من فصل 121 قاضياً في عامي 1989 – 1990 لترويع القضاة المدنيين وإعادة فرض أسلمة القضائية والدولة.

جاء مولود القضائية الموحدة موسوماً بالشقاق من جراء صراع قسمي القضائية الطويل، وأغراض الحكام في توظيف هذه الخصومة لخدمة استئثارهم بالسلطة. وظل القسمان في القضائية الموحدة غريبين في العقل والروح لا يجمعهما إلا «بيت طاعة» الدولة وعنفها. ولذا لم يتأتَّ للقضائية أن تفكر بصورة صافية أو ذكية في نظامها الداخلي وقوانينها. فقد قررت القضائية مثلاً منذ 1964 أن يكون الأداء هو الفيصل في ترقية القضاة ولم يقع لها مع ذلك شيء من هذا التوجيه السليم. كما كانت حرب القسمين «قبلية» بحق وحقيقة ينصر القاضي صنوه، مدنياً كان أو شرعياً، ظالماً أو مظلوماً. وأصبحت معايير الترقية بعض عناصر هذه الحرب وذهب الأداء ـ كمعيار ذكيٍّ للسوية ـ أدراج الرياح.

لقد توحدت القضائية وكانت في ذلك أشبه بمن عثر بالشيء ولم يبلغه بلوغاً مدروساً مخططاً. وحتى أسلمة القضائية لم تمس الثنائية المانوية الاستعمارية في القضائية التي استبدت بها في الماضي. ولم يجد فتيلاً في هذا الخصوص معهد الدراسات والتدريب القضائي الذي أنشئ في 1996 تنفيذاً لأفكار الدكتور حسن الترابي لتوحيد القضائية فوق أسس معلومة يتدرب فيها طلبة الحقوق على فقه القانون المقارن. فقد خاصمته القضائية ومكتب النائب العام اللذان لم يراجعا شروط التعيين فيهما ليفسحا المجال لخريجي المعهد لإيجاد فرص العمل فيها.

فقد كان تقرر أن يقضي طلاب القانون عامين في المعهد لتهجين التقاليد القانونية المختلفة التي تلقوها في قاعات الدرس. وكان المأمول أن يُلغى امتحان مهنة القانون الذي

كان يخدم هذا الغرض غير أنه أصبح موضوع نزاع طلابيٍّ ومهنيٍّ طويل وسخيف. وأهملت كل من القضائية والنائب العام تدريب هذا المعهد فاستمرا في سياسة تعيين طلاب القانون كيفما اتفق متى ما اجتازوا امتحان مهنة القانون الذي لم يُلغ. ولذا ظلت الثنائية المانوية ناشبة بالقضائية برغم سيماء التوحيد، فظلت إزالة آثار الاستعمار من القضائية مشروعاً تدفعه الأيديولوجية والمآرب السياسية، لا أقباس المهنة أو مهاراتها وأشراطها.

إن تعثر ولادة المشروع الوطني لتوحيد القضائية ـ والذي ما تم إلا بالإكراه والجبر في ظل الرئيس نميري ـ دليل قوي على تهافت عملية إزالة الأثر الاستعماري. فالمعرفة أو العلم الاستعماري المستتر في النظام القضائي ـ والذي استمد منه القضاة المدنيون جاههم بعد الاستقلال ـ حال دون ميلاد القضائية الجديدة للأمة المستقلة. فجرجرة كل من القضاة المدنيين وقضاة الشرع أرجلهما دون توحيد القضائية دليل لا يبارى في أسر الهذيان المانوي الذي أرخى بظله الطويل على المستعمرة السابقة ـ السودان ـ وأبطل عملية التحرر الوطني.

سمّى قيان براكاش ـ الأكاديمي الهندي ـ الدراسة التي قمنا بها لأوضاع القضائية السودانية بعد الاستقلال بأنها دراسة لـ«ما بعد الاستعمار». وهي عنده دراسة لا تُعْني بصورة مبسطة عما إذا كانت المستعمرات قد انعتقت من سيطرة الأوروبيين. الأجدى في مثل هذه الدراسة ـ في قول براكاش ـ أن تتجه لفحص كيف استخلصت المستعمرة نفسها من براثن تاريخها الاستعماري المتمثل في التنظيم المانوي للمجتمع.

ووصف براكاش هذه الدراسة بأنها خطة أو مشروع يُخْضِع كل أنواع التراتب الاستعمارية المتصلة بالهُويات المهنيَة، والقيم المستمدَّة من ذلك التراتب، لفحص مزلزل يكشف عن مصادرها المعرفية ووسائطها البشرية التي تخمرت تحت السطح الهادئ لتأريخ الاستعمار والكتابات التأريخية عنه.

إن من رأي البعض أننا ما نـزال لم نقف على جَليَّة الاستعمار على طول ابتلائنا به. وصح عندهم بذلكٍ تجديَد الدعوة إلى إزالة الأثر الاستعماري بعد خمسين عاماً من نيل المستعمرات لاستقلالها لأنها أصلاً لم تبدأ برغم المزاعم. وقال بعض الدارسين إننا ما نزال بانتظار تحليل موفَّق لطبيعة الاستعمار وأثره على المستعمر والمستعمرين. وقال إدوارد سعيد في نفس المعنى: إننا ما زلنا نظرياً في تلك المرحلة الباكرة التي نحاول فيها رصد تقحم الإمبراطورية لثقافة الذين استعمرتهم. وانتقد كثير من الكتاب مساهمة رجالات الحركة الوطنية حيال مهمة إزالـة الإرث الاستعماري لاقتصارها على ملاحقة المؤسسات والهويات والقيم التي عدوها أجنبية ووافدة على الأمة. وفات على هؤلاء الوطنيين أن الاستعمار - الذي هو عملية غاية في التعقيد - قد شكل المستعمرات بحذاقة. وهي حذاقة يُخْشَى معها إن أسقط الوطنيون مؤسسة أو قيمة منسوبة إلى الاستعمار أن يكونوا قد هدموا شيئاً من ذاتهم.

وبدلاً عن التخلص من إرث الاستعمار بصورة عشوائية، ينصح هؤلاء الكتاب أن نحلل الاستعمار كشوكة غالبة انبنت على مفاهيم للعرق والتقدم والتطور والحداثة والنمو، وهي مفاهيم مسكونة بعاهات التراتب والهرمية وتتفاوت فيها حظوظ البشر الذين منهم من وصفوه بالمتحضر أو البدائي أو المتقدم أو المتخلف، وهلم جرا.

اقترنت عودة الباحثين لتجديد النظر في مسألة الاستعمار بقناعة مؤادها أن تهافت التحرر الوطني مردود إلى أزمة في خيال المستعمرين. وهذه قناعة وطنت الخيال - الذي ظل حكراً لعلوم الشعر والغواية - في علم السياسة. وهذا استثمار حسن من جانب هؤلاء الكتاب للأبحاث الجارية في مفهوم الأمَّة منذ صدور كتاب بنديكت أندرسون المعنون **أمم من محض خيال** 1983. فلم تعد الأمة كما جرى تعريفها قبل أندرسون بأنها نتاج ملموس واقعي تأسست على عوامل مثل اللغة، الاقتصاد، وأشجار نسب أهلها، وغيرها. الأمر خلاف ذلك، فالأمة - حسب رأي بنديكت - تحققت في الواقع بمحض نفثات خيال أهلها. ولذا كان قصورنا في إنجاز مهمة إزالة آثار الاستعمار عَرَضاً من أعراض داء عضال أصاب خيالنا الذي به تصنع الأمم.

وقَوَّى من عزائم المعتقدين بمنزلة الخيال في بناء الأمة ما خلصوا إليه من أن الاستعمار نفسه ثمرة خيال إمبريالي وقع للأوروبيين على عهد عصر التنوير. ولذا لم يعد ممكناً فصل هذا الخيال للاستعمار عن نشأة الدولة الحديثة والعلوم والأفكار ومن الإنسان «الحديث». وهذا جعل الاستعمار أثراً أكثر حيلة وتغلغلاً عما فهمه جيل الحركة الوطنية بخطابهم عن الخضوع والمقاومة وهلم جرا. ومن دلائل هذا التبسيط المخل للاستعمار عند هذا الجيل اعتقادهم أن بوسعهم - متى ما جلا المستعمرون - أن يستأنفوا تاريخهم الأصيل المتروك.

ولا مشاحة أن مهمة إزالة آثار الاستعمار قد فسدت وانتهينا إلى دول عضودية لا شغل لها غير تأصيل نفسها على بركة التراث المهجور. فالنخبة في هذه الدول - في قول الفيلسوف الغاني أنطوني أبيا - تحيط هذا التراث المتروك

بغلالات العاطفة ونشيج الذكرى حتى تسوغ ولايتها على الناس أو لترويع الناس باسم التراث حتى يخضعوا لحكمها ويتوبوا. وهكذا فعل الرئيس نميري بمشروع الأسلمة في 1983. ولهذا الترويع بالتأصيل مشابه في الذي استنَّه الرئيس سيسي سيكو في الكنغو أو تمبل باي في تشاد من طقوس مفتعلة باسم العودة إلى إفريقيا الأصل. وأفسدت هذه النظم التراثية المتسلطة حياة الناس لأنها خلت من كل معنًى سوى طلب القوة بصورة عشوائية.

وتَبْقَى ما تزال مهمة تخيل الأمة وبنائها من واقع الحطام المانوي الذي كانته في ظل الاستعمار، ويحتاج هذا إلى نظرية غراء للتحرر الوطني. وأول أمر هذه النظرية أن نجدد الدعوة بقوة إلى إزالة الأثر الاستعماري تجديداً قائماً على «منطق من الجرأة». وقد قال بازل ديفيدسن ذو الكتابات المؤثرة عن إفريقيا بشيء قريب من هذا. فقد قارن ديفيدسن هذه الجرأة بالجنون مستفيداً من كلمة مروية عن توماس سانكرا - رئيس دولة بوكينو فاسو في آخر الثمانينيات - دعا فيها الأفارقة إلى التحلي بدرجة مناسبة من الجنون ليقووا على تغيير إفريقيا. وقال سانكرا إن هذا الجنون لا بد أن يأتي من الشجاعة التي تجعل المرء يدير ظهره للصيغ القديمة ومن التقحم الجريء لمروج المستقبل. فالمهمة الراهنة - في نظر سانكرا - هي اختراع المستقبل.

الخيال صنو التنظير. وليس التنظير نشاطاً من الدرجة الثانية أو عالة على الممارسة كما هو الشائع في الاعتقاد. فإزالة آثار الاستعمار كما يقول بارت مور قلبرت ليست نشاطاً عضلياً غفلاً عن التفكير. فعلى المستعمر السابق أن يكدح بفكره

كدحه بعضله حتى يبطل التقسيم القديم للعمل وهو تقسيم بموجبه يتخصص العالم الثالث في الكدح العضلي، بينما ينشغل العالم الأول في التنظير. فإذا لم يبطل هذا التقسيم الدارج للعمل فسنبقى أسرى الخاطرة التي تقول بأن العالم الثالث ليس بيئة صالحة لطلاقة النظر وازدهار النظرية.

وعليه فقد ذاعت على أيامنا هذه الدعوة لتحرير المخيلة من أثـر الاستعمار وارتـداف الخيال في مهمة التحرير الوطني. وليس تحرير المخيلة هنا دعوة بسيطة لتعبئة حملة تسترد المستعمرة السابقة ماضيها الأصلي الذي لم يتلوث بالاستعمار، إنها دعوة أعقد، لأنها مما ينجز في سياق للشوكة بين القوى المصطرعة من مستعمِرين ومستعمَرين.

فالصفوة في الدول المستعمَرة قد تربت على فكرة أن الغرب هو النموذج الأمثل ومسك الختام للتقدم. وقد أفرغ هذا الاعتقاد المثقف في الدول المستقلة من كل قوة وحيلة ونباهة. ولذا تساءل بارثا جاترجي، الكاتب الهندي المشهور، وحال المثقف المستعمَر على ما رأينا من بؤس وفساد خيال عما تبقى لهذه الصفوة من مخيِّلة حين لم تزد مهمتهم عن «تخيل» أمَّتهم من نماذج كان الغرب قد أنشأها أول مرة.

الفصل الثالث

الشريعة التقدمية، الحداثة الرجعية



سنوالي في هذه الكلمة عن القضائية عرض وتفصيل ما اتفق لنا في هذا المبحث من أن الاستعمار قد حال بين الشريعة والخوض في ابتلاء الحداثة التي جاء بها على فوهات المدافع. فقد بلغنا الاستعمار الإنجليزي ـ كما سبق القول ـ بعد طول مكث في الهند كان قرر خلالها أن الشريعة الإسلامية وكافة أعراف النِحل الهندية قاصرة عن التحديث أو مصادمة له.

وستكون زاوية نظرنا هنا الحَدْس بما كان سيقع لنا من قانون في السودان لو وَثِقَ الاستعمار بأن الشريعة أهل للحداثة بما انطوت عليهَ من إرث قانوني صالح، ولو أنه اطمأن إلى أن بعض تشريعاتها المثيرة لاعتراض المحدثين مما ربما تكفلت الشريعة نفسها ـ سماحة منها ـ بتعطيلها أو تأويلها من خلال خطابها وجدلها الخاصين. فهذا الشغل التشريعي المستقل الذي يقوم به الفقهاء أصالة عن أنفسهم، في التزام مجتهد بشريعتهم، مما كان سيرفع الحرج عن خطط تحديث الشريعة في ظل دولة الاستعمار الكافرة.

فلو لقيت الشريعة هذا المضمار الطليق نسبياً للاجتهاد في خاصة قومها وشرعهم ـ تَبْتلي الحداثة وتُبْتَلى بها ـ لما انتهت إلى هذا التقليد القانوني الخلافي الذي نراه اليوم يصطرع حوله أهل الحداثة والتقليد وغيرهما اصطراعاً مخلاً.

برغم إدراك كارولين فلوهر ـ لوبان، أن الشريعة ـ باعتبارها قانوناً للأسرة ـ قد خضعت لأنواع من التقييد في ظل الاستعمار إلا أنها استحسنت كون الإنجليز اعترفوا بها «نظاماً قانونياً مستقلاً ذا ذاتية خاصة». فلم تكن للشريعة هذه الميزة في مستعمرات بريطانية أخرى حيث عدها الإنجليز نوعاً من أنواع عوائد الأهالي وأعرافهم. أما في السودان فقد تمتعت الشريعة، في قول فلوهر ـ لوبان، « بشبه استقلال» في التشريع والتقاضي.

وبرغم ما يكون شاب تقدير فلوهر ـ لوبان هذا من تهوين للتأثير السلبي من الاستعمار على الشريعة، إلا أنه تقدير قادها إلى الثناء على هذا النشاط القانوني الشرعي السوداني كتقليد تضمن تفكيراً تقدمياً وجرى تطبيقه بصورة إنسانية. ومع ذلك فإن فلوهر ـ لوبان تدرك أنه كانت ثمة حدود لميل الاستعمار لإرخاء العنان للشريعة كنظام قانوني. فالدليل قائم ـ كما تقول ـ على أن البريطانيين مارسوا ضغطاً عظيماً على الشريعة لمراجعة أو إصلاح قوانينها الموصوفة بمجافاة التحضر مثل الرق، وزواج القصّر، وبيت الطاعة.

سيلقي هذا الفصل نظرة عامة على التقليد الثقافي الشرعي السوداني من حيث ابتلائه بالحداثة في شروطها الاستعمارية في دولة الاستعمار أو وريثاتها. وقد أخذت الريبة هذه الحداثة من الشريعة كل مأخذ واتهمت أصولها بأنها مما لا يسع نداءات العصر. وهي ظنون تباطأت بالشريعة من سبر غور الحداثة واستصحابها على وجه مستقيم. وسنعرض مع ذلك لتشريعات المحاكم الشرعية بشأن المرأة والرق ـ وهي مظان حرج الشريعة الأكبر ـ لنرى كيف أن استحقار قانونها

واستضعاف قضاتها لم يَحُلْ دونها ودون أن تنصر المرأة ما وسعها، وأن تشرع لحالة الحرية الأصل في الإنسان بغير لجاج. وسنرى أن ما قصرت الشريعة عن تحقيقه في هذه المضامير مما يمكن رده إلى سوء الظن بها، والكيد لها، لا لعيب في قانونها أو في كفاءة قضاتها.

الرق: رمى الاستعمار الشريعة بدائه وانسل

كان موقف الاستعمار من الشريعة في أمرين أحلاهما مر. فقد كان يريد من جهة أن يرضي ولاة الشأن في بريطانيا الذين يريدون للرق أن يُلغى جُملة واحدة وفوراً حسب منطوق المهمة الاستعمارية المعروفة من تمدين للأهالي ونزع التوحش عنهم. وكان من بين موظفي حكومة السودان الإنجليز أنفسهم من عينه على أداء الحكومة في هذا الخصوص.

فقد اشتكى مفتش زراعة بقرية الباوقة بشمال السودان عام 1923 – 1924 الحكومة السودانية إلى عصبة محاربة الرقيق بصورة إلى عصبة الأمم لأنها تقاعست عن إلغاء الرق كما تشتهي دوائر لوبي محاربة الرق المتنفذة في بريطانيا. أما حكومة السودان ـ من الجهة الأخرى ـ فقد تحكمت في خطواتها لإلغاء الرق ضرورات الإدارة. فقد خشيت الحكومة أن يؤدي الإلغاء الشامل المعجل للرق إلى ضعضعة سلطانها في بلد يقوم اقتصاده على الزراعة التي يقوم بها الرقيق.

وكان أكثر ما ضاقت به الحكومة هو قلم محاربة الرقيق الذي أنشأته الحكومة الإنجليزية في مصر. وأصبح القلم ـ وهو في معزل عن تأثير الخرطوم ـ رقيباً أحصى على

الحكومة كل خطوة ارتدَّت فيها عن الحرب الدقيقة للرق. وكان السير ونجت ـ الحاكم العام للسودان ـ يتحايل على قلم الرق. فقد تعذَّر عن هذه الحرب المستقيمة للرق بالتلويح بخطر حركات (النبي عيسى)، التي تعقب المهدي في التقليد الإسلامي، والتي تتالت في الاندلاع في وجه الإدارة الاستعمارية. وعزا ونجت نشوء هذه الحركات إلى غلواء نشاط قلم الرقيق الذي اتهمه بأنه يريد إرضاء «قاعة إكستر» التي هي معقل لوبي محاربة الرق في لندن.

وكان ونجت للقلم بالمرصاد لا يني يربط لمشروعات القلم لإفشالها. فقد أفشل مشروعه لإنشاء بيوت يأوي إليها الرقيق الذي تحرر قبل أن يبدأ في عُمر متأخر حياة الحرية الصعبة لمن لم يبدأ بها في الصغر. وانتهى صراعٍ ونجت وقلم الرقيق بهزيمة الأخير الذي جاء في 1910 منقولاً حسيراً كسيراً إلى الخرطوم كمصلحة من مصالح الحكومة العادية.

ووقعت الشريعة ضحية لهذه السياسة الاستعمارية «الانتهازية» حيال الرق. ولما لم تكن الحكومة في عجلة من أمرها بشأن إلغاء الرق، فقد خولت الحكومة القضاة الشرعيين أن ينصحوا الرقيق بالعودة إلى أسيادهم لقاء ضمان أن يلقوا معاملة حسنة. وكان بوسع هؤلاء القضاء استخدام العصا بجانب الجزرة مع هؤلاء الرقيق مثل تهديدهم بالحبس في السجن بتهمة التشرد.

درس أحمد العوض سكنجا مسألة تحرير النساء الخدم، وخلص بجدارة إلى أنه قد نشأ في واقع الأمر ـ من جراء تراخي الإدارة البريطانية في إلغاء الرق بصورة تامة ـ حلف

وثيق بين الرجال المُسْتَعْمرين في الحكومة والرجال المستعمَرين من ملاك الرقيقَ أدى إلى البطء في إجراءات تحرير أولئك التعيسات. فقد أراد الأهالي من أسياد الرقيق الاحتفاظ بجواريهم وبعبيدهم للعمل الزراعي في حين خشي المستعمرون أنه، إذا تحرر هؤلاء النساء والرجال، فسينطلقون من عقال العبودية ويهيمون على وجوههم في المجتمع ويشكلون خطراً على الأمن والأخلاق.

رأى المستعمرون أن الشريعة مما شرع للرق كممارسة قانونية ومع ذلك رأوا أن يغضوا الطرف عن هذا الجانب من الشريعة الذي يتعارض مع مهمتهم التمدينية المزعومة. ولم يحملها المستعمرون على تعطيل هذا الجانب في تشريعاتها إلا بمقدار. وتبنى الإنجليز عدة طرق للتأقلم على هذا النهج الانتهازي من تفادي تقحم الرق. فهم قد حجروا على المحاكم الشريعة النظر في جملة من القضايا التي للرق أو الرقيق طرف فيها.

فقد وجهت الإدارة الاستعمارية قضاة الشرع منذ عام 1907 ألا يشملوا الرقيق ضمن التركات المعروضة على محاكمهم. كما استبعد الإنجليز المحكمة الشرعية من النظر في القضايا التي قد تنشأ بين الورثة حول ملكية رقيق ما رَضِي أن يبقى مع أسرة سيده المتوفَى.

من الجهة الأخرى اختصت الحكومة المفتشين الإنجليز ـ دون قضاة الشرع ـ بنظر القضايا التي يرفعها الجنود يطالبون برد أخت أو قريبة من ربقة الرق. واختصر دور القضاة الشرعيين في مثل هذه القضايا على الشهادة بمصداقية قسائم الزواج التي تقدم بها الأطراف. كما سألت الحكومة مديري

المديريات أن يحكموا دون غيرهم في القضايا التي يطلب فيها سيد رقيق أن يرث رقيقه المتوفى. وجرى توجيه المحاكم الشرعية في 1919 أن تعتبر الحرية هي الوضع الشرعي حين تنظر في قضايا الزواج والولاية على القُصَّر. ولم يثبت عن القضاة مقاومة لهذه الإجراءات تجيز لنا وصْمَهم أو وصم الشريعة بالتعلق العقَدي بفقهٍ ولى زمانه.

لقد تبنى القضاة سياسة إلغاء الرق متى ما عرضت المسألة أمامهم، ومتى ما تمتعوا بحرية إصدار قوانينهم المخصوصة لمعالجتها. ففي وقت باكر في 1902 وجه قاضي القضاة محاكم الشريعة أن تحتاط وتحذر وتدقق في الإثبات حينٍ تنظر في قضية يدعي فيها رجل أن جاريته هي زوجته أيضاً. فقد وجه قاضي القضاة المحكمة أن تنظر بعناية لتتأكد من صحة أوراق عتقه لها، وزواجه بها، ومن جهة مقدم الصداق، ومتأخرهِ خاصة. فإذا صحت للمحكمة هذه الأوراق حكمت له مُحَرِّجة عليه، بعد أن تقدر له مقدار تكلفة معيشتها، أن يحسن إليها.

علاوة على أن المنشور الشرعي رقم 2، الصادر في حوالي 1902، قرر أنه لا يمكن لرجل أن يدعي ملكية خادمته التي جرى منحها ورقة الحرية. وجاءت بعض هذه المنشورات بما يخالف صريح الشريعة. فالمنشور رقم 7، الصادر حوالي 1906، أعطى الرقيق الحق في وراثة أسيادهم.

كان قضاة الشرع راغبين في التعاون البناء مع الإنجليز لتنفيذ سياسة إلغاء الرق. فقد أدرك هؤلاء القضاة أمرين اثنين إدراكاً جيداً: الأول، أن الرق قانوني في شريعتهم مهما تلطفنا

في أمره. والأمر الثاني أن حيلتهم القانونية قليلة جداً في وجود الاستعمار وسطوته. فقد قبلوا من جانبهم ـ مكرهين بالطبع ـ أن تقتصر الشريعة على قضاء الأسرة.

والحق أنه لم يكن لهم رأي في ذلك. فقد جرى تعليمهم وتدريبهم وتعيينهم في سلك القضاء على أنهم قضاة أحوال شخصية لا غير. ولم يشاكسوا الدولة في ترتيباتها التي تقدم فيها رجلاً وتجر أخرى، لإلغاء الرق. وأخذوا في التشريع لذلك الإلغاء المتراخي وإضفاء مباركة الشريعة له. فقد قبلوا بغير ضجر أن تصدر تشريعاتهم باعتبار أن الحرية هي الوضع الطبيعي للناس.

وكانت أسطع عبارة شرعية تضمنت هذا الاعتبار هو الحكم رقم 65 لعام 1902 الذي أصدره القاضي محمد الحضري، قاضي شرعي دنقلا. وظل القضاة يأخذون بهذا الاعتبار والحكم حتى وقت متأخر من عام 1983 و 1984 في القضايا القليلة التي تواقح فيها مدّعون بطلب حقوق مترتبة على حالة الرق مثل الذي طلب وراثة متوفى لأن أباه كان يمتلك أم المتوفى وتسمى به (جريدة آخر خبر 7.24. 1995). غير أن باحثًا حُجَّة في القانون مثل الدكتور عبد الله النعيم ما يزال يرى إلغاء الرق هو إنجاز أملاه القانون الاستعماري العلماني وأن الشريعة في السودان لم تعتبر مسألة الرق بجدية أو مثابرة.

ولم يمنع استمزاج القضاة الشرعيين لمقتضى الحداثة أن يرسموا بقوة الخط الفاصل بين شريعتهم والحادثات التي قد تفسد منطق الشريعة أو تطيح به. وكثيراً ما أبانوا بصورة مقنعة عن منطق شريعتهم وكيفية الولاء له في خضم

الحادثات. فقد عبر قاضي القضاة في رسالة إلى السكرتير القضائي عن عدم ارتياحه للصدام الناشئ بين الحقوق التي تمتع بها الأرقاء السابقون ممن نالوا ورقة الحرية، وبين عقود الزواج الإسلامية. وكان أكثر همه أن الجارية التي تحررت عن طريق مثل تلك الورقة ربما اعترفت بأنها كانت من ضمن ما ملكت أيمان سيدها المعروف في حين تكذب أبوته لولدها. وهو تكذيب يترتب عليه أن يصبح هذا الولد ابن سفاح. وهو وضع منكر في الشريعة التي أصل منطقها تنظيم العلائق الجنسية بصورة توصد الباب نهائياً أمام وضعية السفاحية. ولذا فالشريعة بإطلاق تحكمُ للأب متى ادعى بنيه عن زواج ما. فأشد ما يخشاه قاضي القضاة أن تستغل ورقةَ الحرية الطارئة استغلالاً سيئًا في النزاعات العائلية مما يقود إلى فوضى النسبة في عقود الزواج.

أمَّنَ رد السكرتير القضائي على وجاهة المسألة التي أثارها قاضي القضاة، غير أنه أضاف: إن قول القاضي في المسألة مما يستوجب الأخذ الحذر. فشرعية البنوة ـ في قول السكرتير القضائي ـ هي آخر ما يَطرأ على ذهن أسياد الرقيق الذين غاية همهم ادعاء بنوة جواريهم لاستغلالهم في أشغالهم الزراعية وغيرها. غير أن قاضي القضاة ظل يُلحُّ على النسبة وشرعيتها في المسألة.

وحين يئس من قبول الإنجليز لحجته مال في 1926 لإعفاء محاكمه الشرعية من النظر في نزاعات أبوة ولد الجواري بالكلية. فاختصاص المحكمة ـ في نظر قاضي القضاة ـ هو الأولاد الشرعيون ولا نظر لها في وضع لا يضع شرعية النسب نصب عينيه. غير أن الحكومة عادت للتأمين على سداد المسألة المثارة كما هو واضح في منشورين لقاضي القضاة في عامي 1926 و 1936.

لوم المحكمة الشرعية على بطء خطى الحكومة في تحرير الرقيق هو لوم في غير موضعه إلى حد كبير. فأهل هذا الزعم ينسون أن الإنجليز أخذوا زمام مبادرة مراجعة اختصاص المحكمة الشريعة بشأن الرق. وكانت أحكام القضاة الشرعيين في هذه الجهة ثمرة لهذا الاختصاص الذي ارتضاه لهم الإنجليز. فقد استنكر أحمد العوض سكنجا مثلاً إحالة نزاعات السادة والأرقاء إلى المحكمة الشرعية التي تعكس أن القضاة اعتبروها نزاعات عائلية معتادة. وكان بوسع الإنجليز ـ إذا صح منهم العزم في تحرير الرقيق ـ أن يُعرِّفوا تلك النزاعات تعريفاً مختلفاً، وهو ما لم يفعلوه. فقد كانوا هم من رغب في استبطاء تحرير الرقيق ـ وبالذات النساء منهم ـ خشية أن ينزلقن في حمأ الرذيلة في المدن. فلم يكن نظر القضاة في قضايا السادة والرقيق أمراً استقلوا فيه برأي أو قرار. وكان الإنجليز قد اختاروا لهم هذا الاختصاص ولو منعوه عنهم لقبلوا به قبولهم بأمور أخرى كثيرة.

إن الدارس المنصف لا بد أن ينحي باللائمة على الحكومة الإنجليزية في السودان لجرجرة أقدامها دون التحرير الشامل للرقيق. والشواهد على صدق هذه اللائمة عديدة. فقد تعللت باتقاء ثورة الأهالي العرب عليها لأنهم سيعدون التحرير الناجز للرقيق نهباً لحقوقهم. كما شاع بين موظفي الإدارة الاستعمارية أن رق السودان ألطف وأرفق عما عداه. ومن ذلك أنهم تفادوا بصورة مستقيمة استخدام كلمة «عبد» في خطابهم وآثروا عليها كلمة «خادم منزلي» حتى يديروا بوجههم إلى الجهة الأخرى من تبعة الإقرار بالعبودية.

ولذا ربما صح القول بأن جعل المحكمة الشرعية مختصة بقضايا الجواري بواسطة الإنجليز إنما كانت خطة ناسبت

الإنجليز المحجمين عن إنفاذ أمر الرق إلى غايته. فقد كان بوسعهم دائماً تبرير تباطؤهم في إنفاذ إلغاء الرق بأن الإسلام والمسلمين وشريعتهما قد قيدتا أيديهم وأبطأت بهم.

بيت الطاعة: شرعُهُ وسياستُهُ

لم يجد مبدأ بيت الطاعة ـ الذي يخول للمحكمة رد الزوجة الناشز إلى بيت الزوجية ـ قبولاً من الإنجليز. وأصدروا توجيههم للسلطات المدنية والإدارية في القضائية ـ التي كلفت بتنفيذ الأحكام التي يصدرها قضاة الشرع ـ أن يمتنعوا عن تنفيذ حكم بيت الطاعة متى ما أعادوا الزوجة ثلاث مرات وما زالت تهجر بيت الزوجية. كما اعتبرت تلك السلطات وقوع حكم الطاعة متى صافحت الزوجة الزوج أمام المحاكم ولا تنشغل تلك السلطات بما يحدث متى ترك الزوجان قاعة المحكمة. واستوجب هذا التوجيه على الزوج أن يرفع قضية جديدة إذا ما هجرته زوجته بعد الإرجاع الثالث لها.

ولم يقبل قاضي القضاة بقصر إرجاع الزوجة الناشز على مرات ثلاث تنفض الحكومة يدها عن المسألة بعدها، فقد احتج بأن هذا القصر غير معمول به في مصر. ولا جدال أن حمل الزوجة حملاً للرجوع إلى بيت الزوج ما يزال من المسائل الشائكة في زمننا وتحتاج لنظر شرعي دقيق بصير. وقد رأينا قبساً من هذا النظر حين استقل قضاة الشرع بقسمهم ونفوا هيمنة القسم المدني بمقتضى قانون المحاكم الشرعية لعام 1967. فقد جاءت موجاتهم بشأن هذا الإرجاع القسري حانية رصينة كما سنرى.

كان لقضاة الشرع أيضاً نظرات اجتماعية ثاقبة في مسألة بيت الطاعة. فقد اعتقدوا أن بطريركية العائلة - التي هي سلطة الرجال - ربما كانت سبباً قوياً في نشوز الزوجة. ولذا كان من رأي قضاة الشرع أن الحكم ببيت الطاعة موجه بالفعل إلى هذه السلطة التي قد تفسد ما بين الزوجين لخصومة لا أصل لها في سكون أحدهما إلى الآخر. وكان من رأيهم أن حكم الطاعة قد يخرج الزوج المتهمة بالنشوز من حرج أن ترى كمن تَفْضُل زوجها على قبيلها. وهناك حالات عديدة دالة على سداد هذه النظرة الاجتماعية الثاقبة للقضاة الشرعيين. غير أن ما احتج عليه قاضي القضاة بشأن أحكام بيت الطاعة فهو عن زوجات رفضن العلاقة الزوجية بإباء وشمم على ما يظهر من نصوص القضايا المنشورة.

وصفوة القول إننا لا ينبغي أن نعد قضاة الشرع مجردين من الحساسية تجاه الفظاظة التي ينطوي عليها حكم بيت الطاعة. فحس أكثرهم بالحيف على النساء كان كبيراً، وقد نصروهن كثيراً في أحكامهم حتى سماهم الرجال - المستنكرين لوقوفهم بجانب نسائهم - بـ«قضاة النسوان». وسنرى عن قريب في هذا البحث جوانب من الشريعة اجتهد فيها القضاة الشرعيون اجتهاداً توافقوا فيه مع عصرهم واستحقوا ثناء من درسوا عملهم هذا.

وقد نصيب فهماً أفضل لأرْيَحيَّة القضاة الشرعيين إذا حملنا شكواهم بخصوص أحكام بيتَ الطاعة وقصرها على ثلاث تنفيذات وغيرها محمل الاحتجاج على المحاكم المدنية الطاغية في القضائية - التي اتفق لها تنفيذ أحكام الطاعة - لا محمل استهانة من القضاة بحقوق النساء. وليس أدل على ذلك من أنه غالباً ما اتصل إلحاح القضاة على حكم بيت

الطاعة ـ الذي يسوء أهل الحداثة ـ بشكواهم بطغيان القسم المدني عليهم وتنفيذه أحكام المحكمة الشرعية دونهم. ولم يشفع لهم احتجاجهم الأزلي على هذا الضيم عند المرحوم محمود محمد طه ـ في خصومته الطويلة معهم ـ الذي عدّ عجز قضاة الشرع عن تنفيذ أحكامهم نقصاً معيباً لأنه من باب الإيمان ببعض الكتاب.

وظلت الشكوى من مصادرة حق التنفيذ من المحكمة الشرعية ديدن القضاة. ففي مؤتمر عام للقضاة عام 1974 حضره الرئيس نميري ـ وقد أعيد توحيد القضائية تحت سلطة رئيس القضاة المدني ـ اشتكى قاض شرعي من قرار كان نميري قد أصدره بعدم تنفيذ أحكام بيت الطاعة. وقال المشتكي: إن هذا يؤدي إلى ازدياد حالات النشوز التي تعلق المرأة فلا هي زوج ولا هي طالق.

وقد مال القضاة إلى اللطف في أخذ حكم بيت الطاعة حين تمتع قسمُهم باستقلاله الذاتي في إطار القضائية بفضل التعديلِ الدَستوري في 1966 الذي جعل القسم الشرعي مسؤولاً مباشرة إلى مجلس السيادة. وكان أميز ما في قانون المحاكم الشرعية 1967 هو منح المحاكم الشرعية سلطات مدنية وجنائية لتنفيذ حكم الطاعة بموجب اللائحة الشرعية لإجراءات التنفيذ لعام 1968.

ولما أصبح تنفيذ الطاعة من اختصاص القضاة لم يستبدوا بالأمر، ولم تبدر من القضاة غلظة أو ترويع في إنفاذ حكم الطاعة. فقد قضت تلك اللائحة بأن يجري تنفيذ حكم بيت الطاعة برفق بمنح المرأة التي حُكم عليها بالطاعة أسبوعاً لتقبل الحكم والتهيئة لعيشها مع زوجها. فإن انقضى

الأسبوع ولم تعد أمرت المحكمة باعتقالها وإعادتها بالقوة. فإذا هجرت زوجها مرة ثانية وجب على الزوج رفع قضية جديدة خلال ستة أشهر من تاريخه. وهكذا لم يغيِّر القضاة الشرعيون حين آل إليهم أمر تنفيذ بيت الطاعة شيئاً ذا بال في الممارسة السابقة التي استنَّها الاستعمار. وهذه سماحة مشهودة فيمن ارتفع عن كاهله المتطفلون على خاصة أمره وشرعه.

وتجدد خطاب حكم الطاعة بعد وصول نميري للحكم في 1969 بواسطة انقلاب يساري أراد محو مكاسب الحلف الإسلامي ـ الموصوف بالرجعية من خصومه ـ بعيد قيام ثورة أكتوبر في 1964. وكان ضمن خسائر القضاة في حملة اليسار الانتقامية هو قرار نميري تجميد أحكام الطاعة التي تنتظر التنفيذ. وكتب قاضي القضاة يحتج على قرار دولة نميري بشأن بيت الطاعة بأدب ثعلبي اشتهروا به في أوقات الغلب والتقية كما مر ذكره.

فبعد أن أبدى القاضي استعداد محاكمه لتنفيذ إرادة الحكومة في إلغاء بيت الطاعة التمس منها بيان أمر أو أمرين. فقد نبه إلى أن أحكام بيت الطاعة فاشية في بلاد العرب والمسلمين وكأنه يريد أن يوحي أن السودان ـ وهو على هامش مهمل من تلك البلدان ـ إنما يأتي أمراً إداً بإلغاء بيت الطاعة. ونقل القاضي للحكومة أنه شرع في إلغاء تنفيذات بيت الطاعة بالفعل بعد استعراض للقضايا التي في بابه وقد وجدها غيضاً من فيض مما ينتظر محاكمه من قضايا. وهذه طريقة ثعلبية أخرى للقول إن قرار الحكومة هو زوبعة في فنجان.

وقد استثقلت فلوهر لوبان قرار نميري بتعطيل أحكام الطاعة. فقد كانت أعجبت دائماً بالطريقة التي تطور بها قانون الأحوال الشخصية في السودان نحو إكرام المرأة وإنصافها بمبادرة إبداعية مهنية للقضاة الشرعيين أخذت في الاعتبار شروط العصر السياسية والاجتماعية. وبناء على ذلك رأت قرار نميري أول صور التطفل من حكومة علمانية تعدِّل في الشريعة بغير وسيط القضاة الشرعيين.

ونبهت إلى ما جره القرار من خلط وما انطوى عليه القضاة من خذلان من جرائه. وسيكون لوم القضاة الشرعيين على شكواهم من هذا القرار «التقدمي» للنميري صعباً. فمن العسير إقناعهم «بتقدمية» هذا القرار لأنهم يردونه إلى سياق صراع طويل بينهم وبين القضاة المدنيين. ولم يكن القرار - في نظرهم - صراعاً بين التقدمية والرجعية بل حول السلطات والموارد والميزات في القضائية الاستعمارية المزدوجة كما رأينا. وقد وقع هذا القرار الموصوف بالتقدمية في إطار حملة «ثأرية» يسارية أرادت أن ترد القضائية إلى سابق عهدها وتنتزع من القسم الشرعي استقلاليته التي نالها في 1967 كثمرة حلف سياسي آخر سبق.

الأعراف الجائرة والشريعة السمحاء

أتينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب على قناعة الإنجليز بأن العرف هو أدنى لحياة أهل القبائل السودانية من الشريعة. وهي قناعة تأذى منها المجتمع الريفي. فقد ترتب عليها نشوء حلف سياسي بين رجال البطريركية الأبوية العائلية السودانية

ورجال الإدارة الإنجليزية. فتفويض الإنجليز للبطريركية الرجالية ـ ممثلة في الإدارة الأهلية ومحاكمها ـ النظر في قضايا النساء ضد ذكور البطريركية، كان بمثابة تنصل منهم عن النساء اللائي زعموا أنهم ما جاءوا من أقاصي الأرض إلا لتحريرهن ـ ضمن طوائف أخرى ـ من استبداد الرجل الشرقي. وقد سبق الحديث لنا عن هذا الحلف حين عرضنا لجرجرة الإنجليز أرجلهم دون إنفاذ إلغاء الرق لخشيتهم غضبة هذه البطريركية إذا أوذيت فيما ملكت أيمانها. وهذا تنصل وصفه الدكتور محمود محمداني بأنه «استسلام استعماري» كف به المستعمرون يدهم عن إنجاز مهمتهم التهذيبية المعلنة. وقد احتاج الإنجليز لهذا الميثاق مع الرجال المستعمرين لأنهم كانوا خاضوا حرباً صعبة ضد نظام المهدية في السودان، ولم تذعن لهم البلاد بعد، مما أخافهم من التورط في مشروعات حداثية غير مأمونة العواقب.

بوضع نساء قبائل الريف تحت رحمة الأعراف يكون الإنجليز قد أخضعوهن لقانون أقل شفقة بهنَّ من الشريعة. ومعلوم أن البطريركية ذات مروءة مشهودة في صون بيضات خدرها ـ النساء ـ بمظاهرتهن على الأزواج والقيام بأمرهن وأطفالهن متى تقاعس الزوج أو هجر. غير أن هذه البطريركية لن تأذن لهنَّ بحسم خلافاتهن الأسرية ـ سواء مع بطريراتهن أو بطراكية الزوج ـ خارج منطوق العوائد التي راكمتها وتمتلك وحدها حق تفسيرها.

والعادة والشريعة كثيراً ما افترقتا بشأن حقوق النساء، وغالباً ما كانت الشريعة هي القانون الذكي المنصف للمرأة. فالمرأة محرومة من الإرث ـ الذي هو حق لها في الشريعة ـ بين جماعات مسلمة كثيرة في السودان. باعتبار أنها تستظل

بضمان البطريركية الاجتماعي، فإذا أرادت المرأة هذا الضمان كفّت عن طلب الإرث تحمله إلى زوجٍ غير مأمون العواقب. وقد بلغت هذه العقيدة البطريركية مبلغاً شائعاً حتى أن أحد الرجال استغرب لحكم القاضي الشرعي بإرث لأخته قائلاً إن هذا ليس من الإسلام في شيء وإنما هو إسلام بدع جاءت به الخرطوم.

وقد جرى تنبيه الإدارة البريطانية لجمال الشريعة وبؤس الأعراف حيال فقه المرأة منذ 1927 حين بدأ التفكير والإعداد للإدارة الأهلية. وقد جاءت مقالة للسيد محمد أحمد أبو رنات - الرئيس الأسبق للقضاة - بحشد من الأعراف القبلية التي تفارق الشرع وتفتئت على النساء. فبين الجماعات السودانية من تقسم الإرث بواسطة مجلس عائلي لا تُراعى فيه الأنصبة الشرعية الإسلامية المعروفة للأبناء والبنات.

كانت المحكمة الشرعية رائدة في حفظ حقوق النساء من افتئات البطريركية. ولم يتخلف عن هذه الريادة حتى أولئك العلماء الشرعيين المحليينٍ الذين عينتهم الحكومة في المحاكم القبلية الأهلية تسويغاً لخطتها في التخلص من المحاكم الشرعية في الريف القبلي، وهي الخطة التي رأينا القضاة يناصبونها العداء لمنحها زعماء القبائل سلطة شرعية لم يتأهلوا لها.

فقد ردت المحكمة الشرعية الإرث لامرأتين حرمتهما منه أعراف البطريركية في القضية المعروفة بورثة أحمد خضر نقد ضد ورثة نعيمة الخضر. كما حكم عالم شرعي عضو في محكمة لـلإدارة الأهلية ضد ممارسة لأهله لا تعترف للمرأة بحق في المال متى ما تزوجت، وكان ما لها مما

يقتسمه اخوتها. وكانت النساء يحملن مظالمهن من العرف إلى المحاكم الشرعية أو إلى العلماء المحليين في المحاكم الشرعية. وقد حكم أحد هؤلاء العلماء ببطلان عادة حرمان المطلقة من ورثة زوجها متى مات ولم تكتمل عدتها.

كما حكمت محكمة شرعية لامرأة استظلمت من عادة قبلية في المهور. فالزوجة في هذه الجماعة السودانية تُعطى بعض البقر كجزء من مهرها، ولن تملك الزوجة هذه البقرات إلا إذا وَلَدت لبعلها، فإذا لم تلد ظلت تتمتع بلبن البقرات ووبرها من غير امتلاك لها. فتقدمت زوجة لم تلد لزوجها إلى المحكمة الشرعية تحتج على هذه العادة، ونظرت المحكمة في الأمر، واستحسنت العادة بعد أن أبطلت اشتراط الولادة لتمليك الزوجة ما هو حق لها.

ولم تكن البطريركية في الريف وغير الريف لتأذن حتى بنفاذ بعض التشريعات التقدمية للمحكمة الشرعية. فقد قضى المنشور الشرعي رقم 54 لعام 1960 أن يتأكد المأذون من أن الفتاة التي جاء لعقد زواجها راضية عن هذا الترتيب. غير أن المأذون كان سيأتي إلى فضاء عقد الزواج الذي تسيطر عليه البطريركية. ولن يجد المأذون في نفسه الشجاعة ليسأل ذكور العائلة أن يلقى فتاتهم فيستوضحها جلية الأمر. وحتى على افتراض لقائه بها ـ وهو أمر بعيد ـ فإنه سيجد العروس غير راغبة في الإفصاح بذات خيارها لثقل فعل ذلك تحت سمع البطريركية الصماء وبصرها.

ومع أننا لم نبلغ من تقدمية التشريع رقم 54 (1960) شيئاً مذكوراً إلا أن أثره التحرري في قول ـ الدكتورة دينا شيخ الدين ـ قد مس النساء حتى في القرى النائية. وأهم من ذلك

كله أنه قد أخاف العائلة البطريركية من أن تستهتر برغائب نسائها بحملهن حملاً على الزواج بمن لا رغبة لهن فيه. فالأبِ ورهطه ـ في قول دينا شيخ الدين ـ سيعملون حسابهم جيداً لتفادي حرج أن تشق عليهم فتاتهم عصا الطاعة بالظهور في محكمة تعترض على زواج رتبوه.

كانت نساء الريف سباقات إلى اكتشاف عدل الشريعة وظلم العادة، فقد سعت إلى التماس عدل الشريعة نساء كثيرات قبل تقنين الإدارة البريطانية لـلإدارة الأهلية في العشرينيات. وقد أحصى أبورنات أن القاضي الشرعي بين المسيرية الحُمُر في كردفان نظر في 18% من النزاعات الأسرية في وقت باكر هو عام 1918. وقد حملت النساء ظلاماتهن حتى إلى المفتشين الإنجليز في أماكن لم تطأها بعد المحاكم الشرعية. وقد تخطين بذلك نظم أجاويد القبيلة والبطريركية المؤسسية وغير المؤسسية.

فقد استغرب ريجنالد ديفز ـ مفتش المركز البريطاني ذو الخبرات المميزة في الإدارة الأهلية التي صبها في كتاب عنوانه **على ظهر جمل** ـ دعوة أحد سادة القوم في قبيلته له أن ينظر في بعض النزاعات الأسرية بين أهله ونسائهم. وواضح من هذا أن النساء المتظلمات من عرف العشيرة قد أردن لنزاعاتهن الأسرية أن تُنظر في غير محكمة العشيرة وعرفها. واعترف هذا السيدِ في قومه للمستر ديفز أنه محتار في الذي التبس بنسائهم قائلاً: «تريد نساء هذه الأيام أن يتقدمن الرجال في المشي». وقد أخذت قوة عارضة هؤلاء النساء ديفز نفسه أخذاً فقال: «ليس على وجوه النساء اللاتي جئن للطلاق من أزواجهن مسحة من استذلال أو انخذال».

وكان صراع الشريعة والعادة مما أدركته النساء ونفذ إلى وعيهنَّ بالعدل وألهم طلبهنَّ له. وكاد حكمٌ في نزاع أسْري ما يتسبب في تعكير صفوٍ الأمن لأن مفتش المركز قد أخذ برأي مجلس قبلي مهملاً لحكم سبق أن صدر عن قاض شرعي في هذا الشأن الأسري. ولم تتأخر النساء عن نداء التقاضي أمام المحكمة الشرعية، فالإحصاءات أوضحت أن نصيب المحكمة الشرعية من القضايا الأسرية كان ضعفي نصيب المحكمة الأهلية. وقد حدث هذا حتى حين ضيقت الحكومة على المحاكم الشرعية فألغت بعضها وضيقت اختصاص الذي تبقى منها بين القبائل لتشجيع نمو المحاكم الأهلية وازدهارها.

وقد أذهل هذا النشاط القضائي للمحكمة الشرعية الإنجليز عن الحق. فأقر إداري إنجليزي أن الحَمَر - في كردفان - يمانعون في أخذ قضاياهم إلى محاكمهم الأهلية. وراح يبرر «تمرد» الحَمَر على محكمتهم الأهلية بقول زائف مثل قوله: إنه لا مشاحة أن الحمر يريدون لمحكمتهم الأهلية أن تنظر قضاياهم إلا أنهم لا يمكنهم مع ذلك إغفال وجود محكمة شرعية. وأضاف أن الحَمَر ربما لم يعرفوا أيضاً أن محكمتهم الأهلية مختصة في النظر في النزاعات العائلية.

وهذا تزيين وعقلنة زائفة للأمر، فكيف حدث أن الحَمَر لم يعلموا أن محكمتهم الأهلية ذات اختصاص في النزاعات الأسْرية، في حين كان وجود هذا الاختصاص - كإرث قبلي - هو الذي روج له الإنجليز لكي يلغوا محاكم الشريعة من الريف حتى يردوه إلى أهله. لقد تفادى هذا الإداري الإنجليزي أن يحمل ملحوظته محملها المنطقي. وهو أن

الحمر ونساءهم بخاصة هم خصوم أذكياء وسيختارون من بين المحاكم والقوانين تلك التي ستحكم لهم لا عليهم. فهؤلاء المتنازعون الأذكياء أحرص على النصر في القضية منهم على الحفاظ على تقاليد حَمَر المزعومة.

لم يسمِّ الرجال السودانيون القاضي الشرعي بـ «قاضي النسوان» اعتباطاً. فقد رأوا أن محكمته وشرعه أعدل بالنساء من أعراف العشيرة. وقد سمعنا بعضهم يصف المحكمة الشرعية بالخروج من الدين جملة واحدة، أي الدين الذي يفارق الشرع ويواطئ أغراض البطريركية. وقد بلغ غضب هذه البطريركية على المحكمة الشرعية حداً أن جماعة ما طردت أحد القضاة الشرعيين من بلدهم. وقد جاء خبر هذا العنف بحق قضاة الشرع في كتاب ترمنغهام المعنون **الإسلام في السودان**.

والتفسير الذي ساد قبلاً في تفسير هذه الحادثة نظر إلى أطروحة ترمنغهام نفسه التي قالت بأن الذي يسود في ريف السودان هو الإسلام الشعبي الذي هو شيء غير الإسلام الأرثوذكسي - أي الشرعاني - الذي هو مدار المحاكم الشرعية. وهذا تفسير يرد عنف الرجال بحق القاضي الشرعي إلى الشذوذ الفكري للمحكمة الشرعية وقاضيها في أرض القبائل التي تعتنق الإسلام الشعبي. وسيبرز قصور هذا التفسير إذا بدأنا باعتبار مصالح البطريركية التي رأينا كيف أصابها الحرج مع نسائها اللائي خرجن من أطر ومقتضى الأعراف، وسعين إلى العدل من المحكمة الشرعية. فقد تكبد القاضي الشرعي ما تكبد من عنف وإزراء لا لشذوذ

ثقافي بل لأنه جاء إلى ساحة نزاع ثقافية واجتماعية بين البطريركية و«بروليتاريتها» من النساء وغير النساء، وكان من سوء حظ القاضي المزجور أنه جاء إليها بقانون التزم جانب هذه البروليتاريا.

كيف جعلوا من حديث الحداثة حديث خرافة

لم يكشف القضاة الشرعيون عن قدرة حسنة للاستجابة في أحكامهم للتغير الاجتماعي والأسْري فحسب، بل إنهم وظفوا بسخاء مصادر شرعية دقيقة في فقههم لامتلاك ناصية ذلك التغيير. فقد وظفوا آلة التخيير وهو اختيار القاضي للرأي الذي يناسب ظرفه وحكمه من جملة الآراء التي جاءت في الشأن نفسه في مختلف المذاهب الشرعية. وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك.

فقد أعطى المنشور الشرعي رقم 17 (1915) المرأة حق الطلاق أمام المحكمة. وكان هذا حدثاً لأنه ترخيص غير مسبوق في العالم الإسلامي. فبمقتضى هذا المنشور يمكن للزوجة طلب الطلاق من زوجها خشية أن تنزلق في الرذيلة متى ما هجرها زوجها لعام أو أكثر. ويمكن للزوجة أيضاً أن تطلب الطلاق للضرر الذي اقتصر أساساً على الأذى الجسدي. وقد توسع الشارع في عام 1970 في فهم الأذى ليشمل المعنوي أيضاً.

وكما هو متوقع فقد اشتجر الخلاف مجدداً بين المحكمة الشرعية والمدنية حول طبيعة الأدلة التي تقيم بها الزوجة حجة الضرر. ومن المفهوم ـ في سياق ما عرفنا من تباغض المحكمتين ـ أن ترفض المحكمة الشرعية طوائف الأدلة

التي تثبت أمام المحكمة المدنية. غير أنهم عادوا للإقرار بشرعية تلك الأدلة ولكن بعد مضي نصف قرن بحاله. فصدر المنشور الشرعي رقم 59 (1973) الذي قضى بأن تأخذ المحكمة الشرعية بدليل المحكمة المدنية بشأن الضرر.

وقد مالت السلطات الشرعيةٍ إلى الأخذ بالتخيير كلما غشيت المجتمع روح ليبرالية وأذنت بإنصاف المرأة. فقد استقى المنشور الشرعي رقم 17 من المذهب المالكي – الذي عليه معظم أهل السودان– وليس من المذهب الحنفي الذي هو عقيدة الدولة ومحاكمها الشرعية. وعلى خلاف المذهب الحنفي فإن المذهب المالكي يأخذ في الحسبان سوء معاملة الزوجة سبباً للطلاق. وبالمثل فقد تخير القضاة الشرعيون رأى المالكية في مسألة حضانة الأطفال ورعايتهم. فالمالكية ـ خلافاً للحنفية ـ يأذنون للأم بحضانة أطفالها حتى يبلغ الولد سن البلوغ إلا إذا اقتضى حسن تنشئة الولد غير ذلك.

كما تخير القضاة الشرعيون المذهب المالكي في نظرهم لمسألة الكفاءة وهي تناسب مقام الرجل والمرأة المقدمَينٍ على الزواج. ومرة أخرى فالمذهب المالكي ـ خلافا للمذهب الحنفي الرسمي ـ لا يتطلب في الكفاءة المساواة في العنصر أو العرْق والطبقة. وهو مطلب يستبعد الزواج إلا بين أهل المقام اَلواحد مما يكرس التراتب الاجتماعي والإثني ويخلده. في حين لا يشترط المالكية في الكفاءة إلا حسن إسلام العريس والعروس.

وقد امتحنت بعض القضايا المستحدثة في عقد السبعينيات المحكمة الشرعية في مسألة الكفاءة. فقد اشتكى شاب أسرة ما حرمته من الاقتران بابنتها لأن أصله في الرِّق.

وكانت محكمة صغرى قد حكمت لصالح الأسرة ناظرة إلى آراء الحنفية التي هي قوام التشريع الرسمي للمحاكم. ولما نظرت المحكمة الشرعية العليا في القضية حكمت لصالح الشاب ناظرة إلى آراء المالكية الذين مذهبهم مذهب سائر السودانيين كما تقدم. وهذا حكم فذ اعتنى بالعصر أبلغ عناية. واستصحب مرونة التشريع وفسحة المذاهب في هذه العناية بغير أن يَرْتَج عليه أو يتخبط.

أما في جهة الزواج فلم يجد القضاة حرجاً مع مذهبهم الحنفي الرسمي لسماحته في مسألة موافقة المرأة على زوجها. وهكذا وجد القضاة فيه سككاً سالكة استصحبوا فيها شريعتهم في زمان اشتدت فيه النزعة الديمقراطية في الأسرة بفضل نشر وتنامي المراكز الحضرية وأشباهها. وفي شأن عقود الزواج بدأت المحكمة الشرعية بفقه الحنفية الذي يقضي بأن بوسع المرأة أن تعقد لزواجها بنفسها. غير أنها انتكست عن هذا المبدأ الحنفي الحق في عام 1933 في ظروف وملابسات غير واضحة لنا حتى الآن. واستبدلت المبدأ الحنفي بالرأي المالكي الذي يعطي ولي أمر الزوجة القول الفصل في عقد زواجها.

غير أن المحاكم الشرعية عادت في 1960 إلى المبدأ الحنفي المهجور الذي أعطى المرأة حق الموافقة على زواجها ممن تقدم لها. وهذه العودة على بدء كانت محاولة مخلصة من المحكمة الشرعية للاستجابة لمطالب الحركة المرأة الجديدة بقيادة الاتحاد النسائي ذي النفوذ الواسع بإعطاء المرأة حق الموافقة لمن يتقدم لزواجها لوقف الزيجات المفروضة على النساء التي أدت إلى انتحار بنات لم يقبلن بما قبلت به أسرهن.

لقد بذل القضاة الشرعيون قصارى رأيهم مستصحبين التخيير لملاقاة الحداثة والتكيف معها. وقادهم سخاؤهم - وهم من أهل السنة بمنزلة - إلى تبني رأي من فقه الشيعة عن الطلاق لطمأنة المرأة إلى حياتها مع الزوج وإسلامها. وقد جرى تضمين هذا الرأي الشيعي في المنشور 41 (1939) الذي قضى ألا يقبل القاضي الشرعي كسبب للطلاق حَلفاً أو قسماً تفوه به الزوج مثل قوله للآخر لو لم تفعل كذا لطلقت زوجتي. وهكذا أخلى هذا التشريع الرجال من سلطة وامتياز وهراء. كما نص نفس المنشور على بطلان الطلاق البائن إثر قول الزوج للمرأة إنها طالق ثلاثاً. واعتبرت المحكمة مثل هذا القول، عدداً، طلاقاً واحداً. وهذا تفريغ آخر للرجال من سلطة في القول متبوعة بالفعل.

وقد استصحب القضاة الشرعيون آلة التلفيق الشرعية أيضاً لملاقاة الحداثة وتوطينها إسلامياً. والتلفيق هو تكييف حكم ما بشأن أمر ما بالجمع بين مفردات آراء المدارس والفقهاء. وقد استخدم القضاء الشرعي هذه الآلة لاستحداث تشريعات منصفة للنساء في السودان.

ومما يؤسف له في رأي فلوهر- لوبان، أن الشريعة على سماحة منشوراتها وأحكامها الشرعية، لقيت التغيير الاجتماعي مستجيبة لضواغطه متثاقلة نوعاً ما ولم تلقه مبادئة، متنبئة به، وسباقة إليه. وبمعنى آخر فإن التشريعات لم تصدر عن قضاة اعتقدوا في ابتلاء الحداثة واستبقوه راصدين مشمرين.

واستعجبت دينا شيخ الدين لماذا لم تصدر عن المحكمة الشرعية مبادرة مهنية غراء خالصة لله في إصلاح قوانين الأسرة مما جرها إلى مجرد التكييف الوقتي الثقيل على النفس مع مستحدثات التغيير الاجتماعي. وقد جاءت دينا شيخ الدين في تعليل تثاقل أهل الشرع بقول ثاقب. فقد قالت: إن الذي حرم القضاة الشرعيين من هذه المبادرة هو أن طاقاتهم للإبداع قد استهلكها شعورهم بعدم الطمأنينة لشرعهم وحتى دينهم في ظل المستعمر الإنجليزي.

كما لم يغير استقلال البلاد من ذلك شيئاً ذا خطر. فقد أهدر هؤلاء القضاة وقتاً ثميناً في صراع لا يني طلباً للمساواة بزملائهم القضاة المدنيين. وعليه فقد كانوا إما غير راغبين وإما غير قادرين على الدعوة لإصلاح الشريعة حين لقوا الحداثة، متواصين بحفظ بقية الدين لا بإنزاله بمقتضى الحادثات واستباقاً لها. وقد خلصت دينا، بنباهة، إلى أن إصلاح قوانين الأسرة رهينٌ بخلق بيئة فكرية ومهنية مُثْلى تمكن القضاة من المبادرة بالإصلاح مستعينين بتجربتهم الفريدة الطويلة في قضايا الأسرة.

ولم تتوافر للقضاة هذه البيئة لا في عهد الاستعمار ولا العهد الوطني. فعلى الرغم مما قاله السكرتير القضائي عن القضاة في عام 1932 من أنهم جماعة راشدة ذكية من الرجال إذا أحسنا إليهم، فإنه نادراً ما حظي هؤلاء القضاة بهذه المعاملة. وقد رأينا كيف أنهم أسفروا في أمر الرِّق وبيت الطاعة عن واسع حيلة في أخذ الحادثات وشرعهم بقوة. وهي حيلة أهدرها الإنجليز الذين اختاروا في كل الأحوال أن يتطفلوا على ذلك الخطاب، وأن يرتابوا في تلك الحيلة.

ولم يمنع ذلك القضاة من إصدار تشريعات وأحكام أنصفت المرأة وكشفت عن مصادر باطنة للشريعة في الإحسان والعدل. وقد لقيت مساهمتهم هذه تقريظ فلوهر- لوبان التي قالت في استحسانها: «لم أكتشف خلال مباحثي عن قانون الأحوال الشخصية الشرعي الفكرَ المستنير والتقدمي الذي جاء به إلى الوجود فحسب، بل التطبيق الإنساني لذلك القانون في المحاكم التي زرتها».

والحق أنه لم تقم بين الطبقة الفقهية السودانية على ذلك العهد والحداثة عازلات من أصل مهني أو تربوي تقطع طريق هذه الطبقة إلى التقدم. فلم يرث السودان طبقة علماء لها التمكين والقوة ضالعة في المحافظة. وقد خلا السودان من هذه الطبقة المستأصلة لأسباب. فقد نظمت الإدارة البريطانية حملة دقيقة ضد الإسلام الجهادي المهدوي ورموزه ووسائطه فكسدت بذلك طبقة علماء المهدية. وفاقم من هذا بالطبع نكسة العلماء أنفسهم وخيبتهم في المهدية التي أساءت إلى جمعهم.

ولذا كان من تبقى من العلماء بعد غزو الإنجليز للسودان قد أعيته التجربة الإسلامية المهدية إعياءً، وأراد بعدها التوفر على حياة هادئة من العلم والتعلم والانقطاع للعبادة. وقد وجد هذا المزاج الإصلاحي فيهم مضمار ممارسة وإشباع في محاكم الشرع وقسم القضاة الشرعيين بكلية غردون والمعهد العلمي.

ولم توقر الإدارة الاستعمارية ميل هؤلاء العلماء للهدأة السياسية. فقد استقطبت الحكومة نفراً صالحاً منهم في هيئة المشائخ الدينية التي تأسست في 1904 في أعقاب غزو

السودان. ومن المحزن أن الإنجليز لم يحسنوا إلى هذه الفئة التي قبلت بهم لا حبًا فيهم وإنما رضوخاً للنازلات. ونصح الشيخ بابكر بدري الإنجليز ألا يطمعوا في حب السودانيين من جهة عدل حكومة الاستعمار لأن السودانيين فضلوهم لتعقلهم في تدبير الحكم واستباب الأمن. وهو الذي قصرت المهدية عن فعله. وقال لهم إنهم متى طلبوا الميزة لعدلهم فالأولى بهم أن يتركوا البلاد لأنه ليس بوسع مسلم أن يرهن العدل بغير الإسلام.

وقد انحدرت هيئة المشائخ هذه بسمعتها إلى الحد الذي وصفها أهل الوطنية السودانية بـ«أعوان الاستعمار» لما رأوا أنه ما صدر من جمعهم إلا ما يسوغ للإنجليز إرادتهم السياسية من جهة الشرع. وهذه عاهة أصل في الاستعمار وهي أنه عاجز عن التعامل مع جماعة وطنية باحترام وكفاءة وندية. فما تهيأ لجماعة سياسية لها عزيمة ورؤية أن بوسعها التحالف مع الاستعمار بقبول ورضًى لصالح مشترك حتى تجد الاستعمار قد أحال هذه الجماعة إلى رسم مجرد وزجها في ضلالاته السياسية كلها.

ولم تدم هيئة المشائخ تلك فقد عطلتها الإدارة الاستعمارية على عجل حين سنح لها أن تستميل شيوخ الدنيا والجماعات الصوفية والدين في الحضر والأرياف في العشرينيات وما بعدها. وبقيت الهيئة تلعب دور «قس بري» في قول مدير المخابرات. ولم يرحمهم هذا المدير الجاحد بقوله إننا لم نرد لهم أصلاً أن يلعبوا دوراً أميز من دور أولئك القسس. وقس بري إنجليزي غيَّر مذهبه وقناعاته غير مرة وكيَّفها لتتوافق مع كل ملك جديد يعلو العرش. فتارة هو بروتستانتي وتارة أخرى كاثوليكي، وهكذا.

لم يكن قضاة الشريعة في السودان منبتّي الصلة عن وارد الحداثة. فهم من خريجي كلية غردون الذين أشربوا فيها المعاني المحدثة من موقع الشوكة. وقَبِل هؤلاء القضاة بذلك أن يرفعوا كل منشور شرعي صادر منهم ليجيزه السكرتير القضائي للحاكم العام كما اقتضى القانون الساري. فقد علموا علم اليقين أن الإنجليز هم أولو الأمرِ والتعقيب حتى بشأن الشريعة التي تنازلت عن حقولها جميعاً واقتصرت على مسائل الأسرة المسلمة.

وسبق لنا القول في الفصل السابق أن لورد كرومر ـ مندوب بريطانيا السامي في مصر ـ قد وجه الإداريين الإنجليز في السودان ألا يحملوا كلمته للأعيان السودانيين، عام غزو السودان 1898، بحقهم في ممارسة دينهم بحرية محمل تقييد أيدي إدارتهم من التدخل في أمر الرق. وقد كان كرومر يعتقد أن أيام الشريعة معدودة على كل حال.

ولم يكن القضاة ولا محاكمهم بمنأى عن الحداثة. فهما متورطان فيها ومبتليان بها. كان القضاة الشرعيون من خريجي كلية غردون ـ إذا تحرينا الدقة ـ ثمرة من ثمرات الحداثة. وقد زينت لهم خدمتهم بالحكومة، والمشي في مناكب سلطاتها وسلطانها، والأكل من شعاب رواتبها ومخصصاتها ـ طيب حياة الحداثة. وسنجد في سير هؤلاء القضاة ما يشي بأنهم الهجين الثقافي الذي يعتقد المنظرون المحدثون للإمبريالية أنه يتولد عن الاستعمار.

فيروى عن الشيخ مصطفى المراغي، قاضي قضاة السودان فيما بين 1908 – 1915 أنه كان ضالعاً في الحياة الحديثة يأكل بالشوكة والسكين. وقد نقل تلاميذه في الكلية

عنه تعلقه بذيول الحداثة. فكانوا يلعبون البولو والتنس وكرة القدم. وكانت في هؤلاء القضاة معابثة برقائق الحداثة. فقد تأثر إداري بريطاني بلطف قاض شرعيٍّ ما حين بعث له بتحية في مناسبة عيد الميلاد حملت تحايا سانتا كلوز. كما أثنى المفتش الإنجليزي ديفز على قاض آخر كان يعلمه العربية ويختار جياد الأغاني والأشعار في تدريسه لا نصوص القرآن والحديث.

كذبة إبريل: قاضية شرعية

ونختم بالقول: إن القضاة الشرعيين انتهوا إلى آبدة من عصور خلت عنوة واقتدارا بفضل حلف مكتوب وغير مكتوب قوامه الاستعمار والقضاة المدنيون والذكور المسلمون في السودان. وقد سبق الاستعمار إلى التنبيه إلى ضرورة الإحسان إليهم ولكن هيهات. فقد سأل السكرتير القضائي للحاكم العام مستر جيلان - مدير كردفان والخصم الأشد للمحاكم الشرعية - أن يتلطف مع القضاة، وأن لا يهشهم عن مسار الدولة الرئيسي، مردفاً «أنه من غير المرغوب أن نجعل من قسمهم الشرعي قسماً مفارقاً وناشزاً عن المشروع الكلي للحكومة».

وظل هذا الإقصاء الزائف المغرض عن المشروع الحداثي الحكومي سمة في حياة القضاة الشرعيين وشرطاً لها. فلم تحسن الحكومة الإنجليزية تأليفهم أو حتى مصانعتهم لخلق أعوان من بين أهل المستعمرة يُيَسِّرون لها أمر إدارة بلد هم عنه غرباء. وظل القضاة الشرعيون حتى وقت قريب جداً

موضوع هزء مهني وسياسي. فقد ساء منصور خالد– كما مر– أن يراهم يدعون للدستور الإسلامي بعد ثورة 1964، وكره منهم هذا التطفل السياسي، وقال يذكرهم بمنشئهم الإنجليزي في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين كقضاة «أنكحة وميراث»، لا سبب لهم في الخوض في أمهات الأمور مثل الدستور.

وقد اضطر قاض شرعي في بور سودان عام 1977 إلى رفع شكوى ضد المرحوم الأستاذ محمود محمد طه لأنه قد وصفهم في إحدى ملصقات معرض لجماعته من الجمهوريين بأنهم «أذل من أن يؤتمنوا على الأحوال الشخصية لأنها أخص وأدق القوانين، لارتباطها بحياة الأزواج والزوجات والأطفال، في كلمة واحدة: العِرْض».

ووجدنا صدًى لهذا الإزراء بعلماء الشرع في دهاليز الخلاف في دولة الإنقاذ بين الرئيس البشير والشيخ حسن الترابي. وكانت هيئة العلماء قد مالت إلى كفة البشير دون الترابي. وقد وصف السيد يس عمر – الذي شايع الترابي – هؤلاء العلماء ـ عقاباً لهم على هنتهم السياسية هذه ـ بأنهم قضاة أنكحة وميراث يقصرون بهما عن الحكم في أمهات أمر السياسة.

وكانت المحكمة الشرعية ـ التي اختصت بمسائل الأسرة المسلمة وصحبتها وهي تتجرع غصص الحداثة الاستعمارية أوثق معرفة بدَخائل الحداثة من المحكمة المدنية. وقالت لي مولانا نجوى كمال فريد في هذا المعنى: إن المحكمة المدنية تؤجر لك المنزل بعقد إيجار وثيق غير أنها لا تدخل

البيت كما تفعل المحكمة الشرعية التي ترعى عقود سكون الناس إلى بعضهم بعضاً. وإنه من الغلو تصوير أمر المحاكم المدنية والشرعية كمعارضة بين الحداثة والتقدمية من جهة والتقليد والرجعية من جهة أخرى.

فلم تكن المحاكم المدنية هي ملاذ النساء ولا ساحة إنصافهن في كل آنٍ وحين. فقد تجاهلت هذه المحاكم مطالب النساء في زيادة استقطاع النفقة من مرتب الآباء. والتزمت بلائحة الإجراءات المدنية لعام 1974 و1983 التي لم تسمح باستقطاع أكثر من 25% من مرتب المستخدمين لأي غرض من الأغراض. واعترفت فاطمة أحمد إبراهيم ـ زعيمة الاتحاد النسائي السوداني ـ أن الحيلة قد أعيت الحركة النسائية في تعديل هذا القانون الوضعي كما لم تعيها وهي تطالب بتعديل في شريعة السماء.

وقد وقف السيد بابكر عوض الله ـ رئيس القضاء في الستينيات ورئيس الوزراء ووزير العدل في نظام نميري الباكر ـ ضد مطالب الاتحاد النسائي في زيادة النفقة المستقطعة من المستخدمين زيادة ينظر فيها القاضي إلى حال الأطفال وحاجتهم في كل حالة. وقالت فاطمة إنه قد تم الاتفاق على حل وسط أوقف الاستقطاع عند الـ 50% من المرتب. ولا أدري إن كان هذا القرار قد توطن في القانون أو قد جرى تنفيذه أبداً.

وكانت المحكمة الشرعية ـ من الجهة الأخرى ـ أحنى بشأن النفقة. فقد أعطت لائحة التنفيذات ـ المستمدة من لائحة المحاكم الشرعية لعام 1967 ـ القاضي الشرعي حق

خصم نفقة الأطفال من المستخدمين بما يفوق ما تسمح به القوانين المالية السائدة، مع حفظ الحق للمتضرر أن يستأنف للمحكمة الشرعية العليا. وكانت منظمة النساء التقدمية ـ الاتحاد النسائي ـ تدعو إلى مثل هذا الخصم. ولم أجد في أدبها مع ذلك تنويهاً بهذا الحليف المهجور.

ولم تقف سعة قضاة الشرع للحداثة عند حد إصلاح تشريعهم في ظرف قاهر فحسب، بل قبلوا حتى بحتمية الاشتراكية واستعدوا لها بفقه الإسلام. وجاء هذا الاعتراف في مذكرة بعث بها قاضي القضاة ـ مدثر الحجاز ـ إلى لجنة الدستور في عام 1956 تستحثها أن تتبنى الدستور الإسلامي دستوراً للبلاد. وقد زين القاضي الأمر بحجج كثيرة من ذلك فتواه أن الإسلام لا يمانع في فوائد الأرباح لطغيان المال في النظام الاقتصادي الحديث. وقد استند في فتواه على التفريق بين أرباح عصرنا وبين الربا الجاهلي الذي حرمه الإسلام. ونبه اللجنة إلى سبق مصر في هذا المضمار حين قبلت بالفوائد متى كانت ملطفة مأذونة.

وهنا المربط الاشتراكي لفرس القاضي. فقد قال إن قبولنا بالفائدة هو قبول بنازلة ينحني لها المسلمون حتى حلول الاشتراكية بين ظهرانينا. فحين ننتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية ـ وهو يوم يراه القاضي قريب ولا محالة منه ـ سيكون رأس المال بيد الدولة وليس الأفراد مما قد يبطل الحاجة إلى الفوائد. وبهذا يسلم المال من الربا كما أراد الإسلام تماماً بتحريم الربا. وهذه لغة القاضي وليست ترجمة عنه.

ولم يجد القسم الشرعي حرجاً في تعيين النساء به منذ بداية السبعينيات حتى جاء إسلاميون محدثون على عهد دولة الإنقاذ فحالوا دون النساء والقضاء ومراتب أخرى في

الدولة. وقد غَلَّب إسلاميو أيامنا هذه اعتبارات الحكم على اعتبارات الشرع. وكان للمرحوم مولانا الشيخ الجزولي - قاضي القضاة قبل دمج القضائية في 1972- ومولانا نجوى كمال فريد - أول قاضية شرعية - الفضل في هذا الحدث الجاسر. فقد تخرجت نجوى في مدرسة اليونتي، التي هي في الغالب مدرسة للجاليات الأجنبية في الخرطوم، وكانت مغرمة بعلم النفس. وفاتحت معلمها في الأمر فقال لها إنك لن تحصلي على هذا العلم في جامعة الخرطوم. لأنها لم تأذن به بعد. ونصحها أن تلتحق بقسم الشريعة الذي علومه هي الأدنى لعلم النفس لاشتغالها بفقه الأسرة التي مدارها النفس. وفعلت. وكانت أول طالبة بقسم الشريعة الرجالي حتى أخمص رجليه. فطلابه كانوا وحدهم يلبسون الجلابية البلدية في قلعة الحداثة الاستعمارية.

ولقيت نجوى من هزء جماعة القلعة المحدثة هذه صنوفاً كثيرة. فمن تشنيعهم عليها قولهم إن المولانات سيعينونها مأذوناً. وقالت إن تعيينها بالقسم الشرعي تم في أول أبريل من السنة فأذاع الهُزّاء أن ذلك كذبة أبريل. وكان مولانا الجزولي مدرساً لها بالجامعة وعطف عليها وخصها بعنايته وزكى لها التعيين بقسمه الشرعي في القضائية عملاً بفقه الحنفية الذي يولي المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص. ولم يأذن لها بمباشرة النظر في القضايا خشية من ردة الفعل على هذا الأمر الذي لا عهد للناس به من قبل، وأوكل لها البحث في فقه القضايا المعروضة والتوصية بشأنها. ثم توالى وفود البنات على قسم الشريعة والتعيين في القسم الشرعي، وتولين النظر في القضايا، وأصبحت أسماؤهن تحت إعلانات المحاكم على الصحف مشهداً يومياً عادياً.

وربما كانت ملابسة تعيين النساء في القسم الشرعي هي ما يعنيه أولئك الذين يقولون إن الطعن في الشريعة كخصيم لدود للحداثة هو محض سوء ظن لم يصدق في الواقع متى تيسر للقضاة بيئة من حسن النية تصرفوا فيها بلا جبر. فقد جاءتهم نجوى من حيث لم يحتسبوا تريد أن تقرأ النفس البشرية على ضوء فقههم. ولم يأنس القضاة الرغبة في ضمها إليهم فحسب بل وجدوا في فقههم باباً تدخل منه راضية مرضية. وكان الأمر من اليسر واللطف بحيث لم يدر بالخلد أن كانت هناك أبداً واقعة نِزال بين الحداثة والتقليد.

الفصل الرابع

لاهوت الحداثة: حسن الترابي والتجديد الإسلامي في السودان

(1)
توطئة

ينحو رواة سيرة حسن الترابي - زعيم التجديد الإسلامي في السودان - للنظر إلى «أصوليته» على أنها تعبير عن التقاليد الدينية لآل الترابي وهم سلالة متصوفة، مهدويون، فقهاء ورجال دين بذخت دوحتهم في القرن السابع عشر. وهذه النظرة تحجب عن الناظر سياسات مفكر مُفْلِق عظيم القدرة على الاستجابة إلى التغيير وإحداثه.

ويذهب هذا المقال إلى تمحيص أفكار الترابي الدينية بوصفها «لاهوتاً للحداثة» تضمن معالجة ثرّة للتقليد والحداثة. وينصب تركيز الترابي على مفهوم الابتلاء - أي امتحان الله عز وجل لعقيدة عباده وإيمانهم - لابتناء نسق من العبادة يليق بزمان الاختراعات التكنولوجية المذهلة، والحراك الإنساني، والتواشج الوثيق هذا.

وبافتراع الترابي للاهوت يتصدى بتقاليد ضاربة في القدم لتحديات العالم المعاصر، فإنه ينقض بذلك دعاوى عدم صلاحية الاثنين – التقليد والتحديث – لبعضهما بعضاً. وقد

---

* أرجو أن أبلغ عرفاني للأستاذين علي عثمان محمد طه وعبد الباسط سبدرات لتيسير لقائي بالدكتور حسن الترابي في صيف 1996. وأنا ممنون للدكتور الترابي الذي انقطع عن سيل أعبائه اليومي ليحدثنا عن حياته وفكره وقبيله حديثاً طويلاً ومفيداً. وأرجو أن تكون حصيلة شغلي في هذا المقال مما يسعد به جميعه.

حذفنا الإشارات المرجعية تخفيفاً على القارئ، ولمن رغب جدياً في تفاصيلها الرجوع إلى (Africa Today) الصادرة عن دار جامعة إنديانا للنشر عدد الخريف والشتاء لعام 1999م.

الكتابات الراهنة عن حسن الترابي (1932)[1] زعيم التجديد الإسلامي في السودان لا تخرج عن افتراض أو اقتراح أن تجديده الإسلامي - بشكل أو بآخر - ليس إلا استمراراً لتقاليد عائلته الفقهية، الصوفية المهدوية، التي تتقادم أصولها إلى القرن السابع عشر. ويشير رواة السيرة - بحق - إلى أن عائلته - وهي من قرية ود الترابي على النيل الأزرق جنوب الخرطوم - لها سنة تليدة في تدريس العلوم الإسلامية وانتهاج الصوفية. لكن الجبريات الدينية التي يعزوها أولئك الكتاب لعائلته تقزّم الترابي وتحيله إلى محض ناقل لأسفار التقليد.

ووَصْمُ الترابي بالتقليدية - أي إحالة إصلاحه الديني إلى مهنة عائلته المتوارثة - فيه أخذ لمصدر إصلاحه ومعناه مأخذ التسليم، مما يحرمه وجوده المستقل في الحداثة وقدرته عليها. ويشترك مناصروه ومناهضوه - على حد سواء - في وصم الرجل بالتقليدية وإن كان ما بين أهداف الفريقين مثلما بين المشرق والمغرب. فمن والاه يحبذ رؤيته على أنه غصن أصيل من دوحة أهل دين مؤثلة لأن ذلك يمنحه - وهو خريج المدارس الحديثة - شرعية الإدلاء في مورد النقاش الديني. أما من عاداه - فعلى الرغم من إقرارهم بميزاته الغربية غير المطعون فيها بما في ذلك دراسته بجامعتَّي لندن والسوربون ما بين (1959 – 1964) - لكن صلته بالحداثة - عندهم - هي سطحية في أحسن أحوالها. ففي مذهبهم أن الترابي مارق استدبر تعليمه الأكاديمي بالانكباب على تسييس الدين.

---

(1) ترجمة: الخاتم محمد المهدي. للاستزادة الببليوغرافية راجع موقعه على شبكة الإنترنت في: turabi.com/ hotml/ biography.html

فقد صعب على بيتر كول ـ الباحث القانوني المجيد من جنوب السودان ـ تصديق أن العقلية التي أنتجت رسالة دكتوراه تكتظ بعويص المنطق الديكارتي وناصع حجج فلسفة أوغست كونت الوضعية (التي تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب مهملة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة) بوسعها أن تتقبل على نحو جاد عقيدة (دوغما) وفرضيات الأصولية الإسلامية[2].

ويُصَوَّر الترابي ـ في أحسن أحواله ـ ممزقًا بين الثقافتين الإسلامية والغربية بحيث لا يُرجى لمّ أوصاله. ويُرجِع حيدر إبراهيم هذه الثنائية إلى الوقت الذي أمضاه الترابي في المدارس الاستعمارية ساعياً خلف مستقبل عصري. ويمضي حيدر إلى القول بأن أوروبا استعمرت عقليته التي اعتبرت أن فيها تهديداً لها[3]. ويتحجج حيدر بأن فاغم عطر أوروبا يضوع أصورة من لغة الترابي، وملبسه وحذاقته السياسية في التعبئة الجماهيرية، لكنه في الوقت ذاته ينكرها لكونها على تقاليد العقلانية، التحررية والحرية. كما أن بعض منتقصي الترابي – من داخل حوزة الحركة الإسلامية – ينتقد فيه فرط تفصد الحداثة منه لدرجة لا تروق مزاجهم، ويرمونه بأنه علماني يتجلبب بعباءة إسلامية.

(2) عنوان رسالة الترابي هو «حالة الطوارئ في الفقه الدستوري» ونال بها درجة الدكتوراه من السوربون في عام 1964م ، وهي مدرجة بأرشيف الجامعة تحت اسم «دفع الله» وليس الترابي. أدين بالعرفان لمحمد ناجي لتجشُّمه جهد العثور عليها. ولا أنسى حسن موسى الذي برَّني بمختصر لها بالعربية.

(3) يشير حيدر إبراهيم (1996م) إلى أن آية الله الخميني ، الذي لم تطأ قدماه قط عتبة مدرسة حديثة ، لم يكن ليمثُل أبداً أمام لجنة من مجلس الكونغرس الأمريكي ويحلف القسم على صدق ما يدلي به مثلما فعل الترابي في عام 1993م.

وسوف أتناول في هذا الفصل لاهوت الترابي من حيث أثره على التقليد والحداثة، مستنداً على ذخيرته الجمّة من الكتيبات والكتب التي سطر أغلبها بالعربية[4]. ولما كان الترابي يميل لادِّخار أعمق بصائره لتذاع من خلال مقابلاته، لذا أعوّل أيضاً على مقابلاته[5] بما فيها الحوار الذي أجريته معه عام 1996، من أجل إبراز سياسات لاهوته. وخلافاً للصورة التي يصوره عليها منتقدوه، مثل قولهم إنه «قائم على سرجي الحداثة والتقليد» في معنى تنازعه بينهما، رأيت الترابي آنس إليهما معاً، مصطحباً لكليهما، وغير شقي باجتماعهما عليه. فليس لاهوت الترابي الحداثي محض تركيب - بمقتضى الديالكتيك الهيغلي - على مستوى أعلى للتقليد - الأطروحة - ونقيضها التحديث مثلما يوحي قول لعبد الوهاب الأفندي. فالترابي - في حقيقة الأمر - غير مَعْني بالقسمة الثنائية للأشياء إلى تقليد وحداثة[6]. فالإسلام - عند الترابي - ليس تقليداً يرجع الفكر كرتين في أهليته في مقابل الواقعيات المغيرة التي هي لُحمة الحداثة وسداها. فهو يحتج بأن الإسلام لا يعترض على الحداثة لنزاهتها مما يستقبح فحسب، بل وهو ممدود بإلهام رباني لأنسنة تلك الواقعيات ومباركتها وشكمها تسخيراً لمزيد من التعبد المتذلل ابتغاء مرضاة الله. فلاهوت الترابي - إجمالاً - يتعلق بتوأمة التقليدي والحديث بيسر لا يخطر على بال من ظن بالأمرين التجاحد والتباغض.

---

(4) يراجع: عبد الوهاب الأفندي (1991م: 152-180) للاستزادة من تلخيص وتقديم بارع الإيجاز لبعض أعمال الترابي بالإنجليزية.

(5) الوسط- أسبوعية لندنية ، مقابلة مع الترابي في الثاني والعشرين من فبراير 1999م تحدَّث فيها عن صباه وتعليمه.

(6) ربما كان هذا حالة لتمحيص «التقليد» و«الحداثوية» أوصى بها فريدريك كوبر وآن ستولر (1997: 15).

يكن الترابي احتراماً باراً في أحاديثه لموروثه العائلي، وللكيفية الدقيقة التي رفد بها مسيرته بوصفه ناشطاً سياسياً دينياً. لكنه يستعيد أمر الصوفيين والمهدويين والفقهاء من أسرته بانتقاد شائك يخلع عنهم شرعيتهم. لعجزهم الفاضح عن التصدي لتحديات الحداثة، التي تجعل من الدولة محور الحياة البشرية.

فالصوفية الذين يسوون صفوف المسلمين حول صفاء العقائد والطقوس، إنما هم عند الترابي شديدو الانقطاع عن الدولة بحيث يتعذر عليهم افتضاض مقدراتها في عالم لا انفصال للدولة عن الدين فيه. أما الفقهاء ـ الذين يرد الترابي أصولهم إلى الطلاق المنكود بين الدولة والدين في بواكير التاريخ الإسلامي ـ فهم من فضول التاريخ وما كان حريا وجودهم في المقام الأول.

وبالمقابل، فإن الترابي لا يرتضي دعاوى الأفندية ـ وهو الاسم الذي يميِّز أهل الخدمة المدنية وسائر خريجي المدارس الحديثة في السودان ـ المنادية بتكريسهم سدنة لها بلا مزاحم. فإقبالهم وهم المسلمون على الحداثة ـ التي رضعوا لبانها من الاستعمار "الذي هو كل نصيبهم من أثر الحداثة" ـ طبقًا لوصف المفكر الهندي المرموق أشيس آندي ـ شل قدرتهم على تمحيص الحداثة. لأنهم بتبني الحداثة كالقول الفصل في النشوء والارتقاء تباعدوا عن الإسلام.

وهكذا فإن حبال هذه الطبقة المتنفذة في الدولة «برعيتهم» المسلمين قد تصرَّمت، وظلوا يؤاخون الحداثة بما اتفق لهم من المذاهب مثل العلمانية، والقومية، والأنظمة الاشتراكية في الحقبة ما بعد الاستعمارية. ويرى الترابي أن هذه الصفوة تكلست في تأثرها بالتعريف الاستعماري للحداثة بحيث لا يسعها إدراك أن هناك ـ على قول بيتر تايلور ـ «أزمنة حديثة مختلفة وفضاءات حديثة مختلفة في عالم متعدد الحداثات».

خلفية تاريخية

سأصف في هذا الفصل رؤية الترابي لتقليد أسرته الدينية. وسأتناول - إضافة لتقويمه العام لبراعة قومه في تشكيل صلصال التقليد - بشيء من التفصيل حياة وإرث حمد الترابِي، مؤسس الأسرة الترابية في القرن السابع عشر، والذي حَدَتْ به تجربته الصوفية العميقة لينادي بأنه المهدي (المنتظر). وسأتناول أيضاً مسيرة والد الترابي، حسن عبد الله دفع الله الترابي (1891 – 1990)، قاضي الشريعة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية.

فتجربة أبيه - بوصفه رجل دين في سلك قضاء استعماري استحقر الشريعة الإسلامية - عززت مفهوم الترابي عن التقليد في وجهين: أولهما أنها سندت رأيه في أن المشيخية - أي طبقة رجال الدين - على عهد الاستعمار - حيث انفصل الاختصاص بالأحوال الشخصية عن القانون المدني في الدولة - هي مثال آخر معاصر على نهج رجال الدين في السلف نزع الشريعة عن الدولة المسلمة الباطشة. وقد أرادت المشيخية بذلك صون الشريعة من التلف والخروق والاستغلال بواسطة المستبدين من حكام المسلمين وادِّخارها ليومٍ تأمنٍ فيه إلى الدولة. وهكذا نأت الشريعة عن الدولة زمناً طويلاً لم تعد بعده المشيخية مؤهلة لملاقاة ابتلاء الحداثة بشرعها المهجور. ويستند الترابي من الجهة الأخرى على تجربة المشيخية كما جسدها أبوه القاضي، لينعَى على الأفندية - الذين هونوا شأن الشريعة في ميزان الحداثة - كساد خطتهم في الإتيان لا يستوخم دارها المسلمون.

لا يرى الترابي قريته "المقدسة" أو سلفه المبجل تقليديين بالمعنى الذي يستخدمه الآخرون في تعضيد دعواهم بأثر التقاليد الثقافية على حياته هو نفسه. ففي المقابلة التي أجريتها

معه شهد الترابي لقومه بالحذاقة في ابتداع التقليد بأكثر من استسلامهم لالزاميته المدعاة. ووصف أهله «بالحرية» والقابلية للتغيير. وهذه ليست مما يُعْهَد في الانتماءات العمياء.

فالقرويون من أهله في السلك الصوفي كانوا أول أمرهم حواريين للطريقة القادرية، ثم تحولوا لاحقاً ـ في مبتدر القرن التاسع عشر ـ إلى الطريقة الختمية الوافدة حديثاً. وقد كتب أحد أسلاف الترابي قصيدة صوفية شهيرة في مدح شيخ الختمية. ولكن حين اندلعت الثورة المهدية في 1881م قاتل قوم الترابي في صفوف الثورة المهدية. الأمر الذي لم يستسغه الختمية الذين ناهضوها في عناد لا يني. وتوفيت جدة الترابي لأمه وهي تصحب زوجها الغازي في جيوش المهدية، وقبرها على مرمى حجر من منزل حفيدها الذي تزوج حفيدة المهدي منذ يوليو 1961

واستذكر الترابي ـ في مقابلتي معه ـ أولئك النفر من أهله الذين قفلوا عائدين أدراجهم إلى القرية بعد اندحار الدولة المهدية في 1899 عاضين بالنواجذ على إيمانهم بالمهدية. لكنه أضاف أن بعضهم استحسن الانتظام من جديد في الطريقة الختمية لما رأوه من إسباغ الاستعمار عليها من عميم الامتيازات السياسية مكافأة لها على حربها الصلبة للمهدية.

(2)

مصدر تسمية جده حمد الترابي بالنحلان

إن استقراء الترابي لحياة الأب المؤسس للأسرة الدينية حمد الترابي (1639 ــ 1704) لهو استقراء منفتح وغير محافظ بالمرة. فالترابي لا تستوقفه مهدوية وصوفية جده

حمد، شأن الآخرين، لكنه يراه ناشطاً سياسياً يدفعه إحساسه الديني ـ المنبعث من الفقه ـ بالصلاح والاستقامة.

وهذه الرؤية تتناقض مع صوفية حمد العضوض كما صورها كتاب **طبقات ود ضيف الله** ـ وهو المعجم الحاوي لحيوات سير أولياء وفقهاء وشعراء القرنين السابع عشر والثامن عشر في السودان. و يذكر الكتاب عن حمد أنه كان صوفياً شاطحاً ذا مقدرة فائقة على ضبط النفس ـ إن لم نقل أخذها بالشدة المؤذية ـ حين تحول من تدريس الفقه إلى ممارسة صوفية ملتزمة بين عشية وضحاها[7]. وباعتناقه الصوفية فرض حمد على نفسه شدائد الجوع، ولم تفلح توسلات عائلته في إقناعه بالاقتلاع عن كليهما. وسار على حمد اسم «الترابي» في دلالة تقشفه الزاهد بالمجاهدات المريرة التي استعان بها للتسامي على شهوات الجسد.

وأعلن جد الترابي مرتين أنه المهدي المنتظر اتساقاً مع شهير التقليد الصوفي السوداني الذي أنتج مهدياً في أواخر القرن التاسع عشر، الإمام محمد أحمد المهدي. وصدع حمد بأولى دعوتيه خلال حجه إلى مكة الأمر الذي جر عليه نقمة السلطات هناك جلداً وسجناً. وفي المرة الثانية أرسل أحد حوارييه الخلّص إلى سنار ـ عاصمة مملكة الفونج (1504 – 1821) السودانية، لينشر دعوة مهديته. ولكن السلطات قتلت الرسول وسحلت جسده في الطرقات.

ولعل مهدية سلف الترابي ـ حمد ـ المجهضة هي ـ في ظاهر الحال ـ تعبير راديكالي عن ضلاعته في شؤون التربية الدينية والجهر السياسي بالحق. وقد اشتهر عنه تطوعه بإسداء

(7) مقابلة شخصية عام 1996م في الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات السودانية.

النصيحة. إذ يُذكر عنه في كتاب **الطبقات** تعبير ذكيٍ عن شغفه بالإفصاح عن دخيلته هو «وامغصتني النصيحة قطعت مصاريني».

ومشروع الترابي للتجديد الإسلامي لا شواغر فيه تتسع للصوفية والمهدوية. ولعل هذا مما يعين على استكناه سبب تشديده - في مقابلتي معه - على الدينامية الاجتماعية لممارسات سلفه حمد بأكثر من التشديد على الرداء الأيديولوجي للمهدوية أو الصوفية. وهذا الجد - في زعم الترابي ورأيه - كان ناشطاً يعتبر الدين قوة اجتماعية حيوية في سبيل التغيير الاجتماعي.

ولتدعيم هذا الرأي الخاص عن جده استخدم الترابي عبارة دائرة على اللسان حتى اليوم و يتمثل بها من الناس من حَزَبَهُ الأمر وضعف ركنه: «وَاقعْ على ود الترابي». ولشرح هذه العبارة يستعيد الترابي من كتاب **الطبقات** الكرامات المضمنة فيها عن القوى الهرقلية الأسطورية والطاقة الروحية الجمة التي يطلقها جده حمد الترابي دفاعاً عن المسلمين الذين استجاروا به لياذاً من الضرائب البهيظة وجامعيها الغلاظ. وقد وصفه الناس بـ«شايب الصوفية أب سماً فاير» لفيض قوة احتماله وصدق عاطفته وشجاعته في درء أذى الدولة عمن استجار به من المسلمين .

ويكاد الناظر يرى في اهتمام الترابي بتجربة جده الكبير بعض أجندته هو نفسه في تجديد الإسلام. وحيثما يرى رواة سيرة الترابي في حركته الدينية انكفاءً على هذه التركة لسلفية، لا يجد الترابي غضاضة في تفسير تاريخ عائلته بطرق تتفق مع اهتمامه الفريد في إخراج الدين من منعزله لينهض بعبء التغيير الاجتماعي.

القاضي عبد اللّه دفع اللّه الترّابي (1891 - 1990) الأفندي المضاد:

كان عبد الله، والد حسن الترابي، قاضياً بالقسم الشرعي في القضائية السودانية سلك فيه منذ عام 1924م. وترعرع الترابي - وهو ابن القاضي - في ظل سياسات استعمارية قصرت الشريعة على النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين بعيداً عن حلبات السياسة والتجارة لمركزية الضاجة.

وكان نصيب القضاة الشرعيين - بسبب سماعهم بمقتضى المهنة لفيض مستفيض من دعاوى الزوجات الشكسات منهن والمعضولات - ازدراء معشر الرجال لهم باعتبار انحشارهم في شؤون النساء، وذلك عند الرجال لا يليق. وقد خلعت هذه الغضاضة الذكورية على القضاة جميعاً بلا استثناء وصف «قضاة النسوان» كما تقدم. أما الوطنيون فقد استقلوا القضاة لنهوضهم بهذا الاختصاص الذي أوجبه عليهم الإنجليز، ورضوا بالعمل ببعض الدين صاغرين، فأسموهم «قضاة الملة».

وميز الاستعمار من حيث شروط الخدمة والمزايا تمييزاً أعلى به كفة القضاة المدنيين على قضاة الشرع مما اضطر الأخيرين إلى خوض حرب نقابية ضروس فيما بين عامي (1956 و 1986) حتى تتحقق مساواتهم بأضرابهم المدنيين كما تقدم. وحتى يجرد الإنجليزُ القضاةَ الشرعيين من أية سيماء للسلطة أمروا جنود الشرطة والسجون بألا يحيُوهم كشأنهم مع القضاة المدنيين وضباط الحكم المحلي.

وأسكن الإنجليز وخلفهم من السودانيين محاكم القضاة الشرعيين أبنية متهالكة للتشديد على التمييز التراتبي بينهم وبين القضاة المدنيين الذين تبحبحوا في منازل أوسع،

واستقلوا فاره السيارات الحكومية، بعكس الشرعيين الذين تتغبر أقدامهم في الغدو والرواح. بعبارة أخرى فإن القضاة الشرعيين وصِمُوا في نظر الشعب بأنهم «الآخر المتخلف» عن القضاة العَصريين من سدنة القسم المدني بالهيئة القضائية.

والترابي شاهد غير مجروح الشهادة ـ بحسبانه ابن قاض شرعي ولد في الجانب الخطأ من الصراط الاستعماري ـ على الخصاء الاستعماري لسلفه ووطنه وتقاليده. وذاق على عهد صباه الناعم ويل العالم المانوي للاستعمار وثبوره الذي يوقد فتيل الصراع بين فضاء محلي أعزل «مثل محكمة القضاة الشرعيين» وبين فضاء حديث ذي صولة «مثل المحكمة المدنية». وهذا الاستقطاب بين فضاء الاستعمار المجيد وفضاء الأهالي القاصر مما خلده فرانز فانون، عالم النفس الثورى المارتنيكي الذي كان كتابه **معذبو الأرض** إنجيل قلق وثورة الستينيات. وقد تقدم أكثر ذلك في فصلنا الثاني.

ولربما لحق بالترابي شيء من انكسار الخاطر بسبب ذلك الخصاء لاسم أبيه وشرعته. فالترابي سلك في ميعة الصبا طريق المدارس الحديثة استعداداً لمستقبل سيأخذه بعيداً عن خطة أبيه العاجزة وينضم به إلى أهل السطوة والنفوذ. ولربما خيلت محنة الإسلام ـ كما عاشها في تجريد أبيه من الحكم بالشريعة في غير شأن الأسرة ـ للترابي عالماً تتحد فيه السياسة مع الدين على غير ما كان حال الدين في بيته ووطنه. وبتجذيره للسياسة في الدين، فصل الترابي الإسلام عن ربقة المتفيقهين العجزة، أو ممن فُرض عليهم العجز ـ أمثال أبيه ـ الذين توارى بهم الإسلام عن الحياة العامة لقبولهم أن يقفوا به عند الأحوال الشخصية والشعائر دون جلائل الاقتصاد والسياسة والدولة.

وعرفان الترابي لأبيه ـ عبد الله ـ بالجميل لهو عرفان نابع من صميم فؤاده. على أن الترابي لا يكتم القروح التي خلفتها الحياة الاستعمارية ـ المنفطرة بين الحداثة والتقليد ـ في جسده وعقله. ويندر أن يأخذ مؤرخو الترابي مأخذ الجد شكواه مما ذاقه في صباه تحت نير نظام التعليم القاسي الذي انتهجه والده معه. إذ إن والده ـ ورغبة منه في شكم التعليم «الوثني» المريب الذي تُلَقِّنه الإدارة الاستعمارية لابنه في مدارسها الحديثة ـ استغل فراغ ابنه في أوقات الظهيرة والعطلات الصيفية ليملي عليه العلوم الإسلامية. ولم يكن الترابي مسروراً قط بهذا التعليم التعويضي.

وأسر الترابي للدكتور جون فول ـ الأستاذ بجامعة جورج تاون ـ أنه كان في صباه يتحرق لانقضاء العطلة الصيفية بصبر نافد ليعود لتعليمه الحكومي مع أترابه حتى يسد المنافذ على تعليم الوالد الإسعافي. وبث الترابي في مقابلتي معه عام 1996[8] شكواه أيضاً من أن هذا التعليم غير المنقطع حال دونه ولعب الكرة التي هي رياضته المفضلة.

ومع صريح ضيق الترابي بنظام التعليم الذي فرضه عليه والده إلا أن رواة سيرة الترابي لا يوفون هذا الضيق حقه. فالرواة يعدون هذا التعليم ميزة كبرى لأنه يسر للترابي الاطلاع على أمهات الكتب العربية والإسلامية التي لم تكن ميسورة لأترابه في المدارس الحديثة. وهي الكتب التي شكلت ـ في تقدير رواة سيرة الرجل ـ وعيه بالدين باكراً. ويركز الرواة على أن تعليمه المنزلي هذا قد زوده ـ دون أقرانه ـ بمهارة زائدة ومعرفة أوسع.

أما الرواة من منتقصي الترابي فهم يرون أن هذا التعليم المنزلي قد طبع حياة الترابي المستقبلية بميسم مقدور جعله الداعية الإسلامي الذي رأيناه لا فكاك ولا محيد. أما عند

(8) مقابلة شخصية عام 1996م في الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات السودانية.

محبي الترابي، فينعكس الأمر، ويصير هذا التعليم المنزلي بمثابة بركة مبكرة أومأت إليه بالدرب المستقيم الذي يسلكه في رشده. ويكتب عبد الوهاب الأفندي عن هذا التعليم المنزلي قائلا إنه «لربما أهله - أي الترابي - ليصبح أحد العلماء كأبيه لو لا أنه انتظم في مدارس الدولة». في ما يرى مؤيد آخر للترابي أن هذا التعليم مكن الترابي من ريادة دعوة مستنيرة إلى الإسلام تقوم على معرفة حسنة بالشريعة.

غير أن احتفال محبي الترابي وناقديه معاً بهذا التعليم الجبري لا يقيم وزناً لشغف طفل كالترابي أراد أن يستمتع بطفوله بريئة لا تحتاشها الرِّيَب. ذلك أنه كان صريحاً دائماً في مقابلتي معه في إيضاح أنه تمنى لو لم يخضع لهذا التعليم الذي أوجبته عليه استرابة القاضي في التعليم الاستعماري.

وكان بيت الترابي في طفولته مسكناً منعزلاً لقاض في مضارب حي أو حلة الأفندية وهم خريجو المدارس الاستعمارية الحديثة وقوام هيكل الدولة الجديد من الكتبة والمترجمين والمعلمين والأفندية والقضاة وغيرهم في حواضر البلد. وكان الأفندية بوصفهم طبقة من صغار الموظفين السودانيين في الإدارة الاستعمارية بلا جذور في مقار عملهم النائية مثلهم مثل رؤسائهم الاستعماريين.

وكان القاضي الشرعي هو القاطن الشاذ في حلة الأفندية. فهو في - عبارة الترابي - هو الأفندي المضاد. فهو لم يكن يفقه حرفا في الإنجليزية[9] في ما درج الأفندية على تحدث العربية بإلحاد وحشو كثيف من الإنجليزية لدرجة يتعذر فهمها لدى متحدث العربية الطلقة.

---

(9) كان والد الترابي أحد لاقضاة القلائل الذين تخرجوا في المعهد العلمي، وهو كلية دينية أسست عام 1912م، ولم تكن اللغة الإنجليزية تدرس فيها وغالبية القضاة تخرجوا في مدرسة القضاء بكلية غردون حيث تدرس اللغة الإنجليزية وبعض العلوم العلمانية الأخرى. وأتيح لوالد الترابي الظفر بالتعيين بسبب الإزاحة القسرية للموظفين المصريين في أعقاب ثورة 1924م، التي لام الإنجليز مصر لإثارتها.

أما عادات الفراغ المكتسبة التي تلقفها الأفندية مثل اجتراع الخمر ولعب الورق وارتياد النوادي فلم تكن غير محبذة لدى القاضي فحسب، بل هي بحسب كتابه وعقيدته إما حراماً أو واقعة في باب اللهو واللغو عنده. وهؤلاء الأفندية كانوا في نظر والد الترابي «أولاد ساكت» انصرم حبل صلتهم بدينهم وأهلهم. بل كان القاضي يصطدم في سياق عمله بصغار الإداريين السودانيين الذين كانوا تواقين لاتباع النهج البريطاني قولاً وفعلاً.

ويمكن ترسُّم جذور اعتقاد الترابي بعزلة الصفويات الاستعمارية، وسذاجتها الثقافية، في الخلفية الثقافية لهؤلاء الأفندية التي شب هو نفسه في ظلها. وعلى النقيض الشاسع من بقية دور حلة الأفندية كان منزل القاضي ـ الذي هو جزء من تلك الحلة ـ مفتوحاً لعامة المسلمين. ذلك أن واجبات القاضي الشرعية الرسمية والدينية وثيقة الصلة بحياة المسلمين اليومية. فهو إمامهم في صلاة الجمعة والجنازة، ووجوده تبريك مهم لمراسم عقود الزواج. ولا يجدن مسلم غضاضة في طرق باب القاضي الشرعي ليسأله عما يعنُّ له أو يستعصي عليه من شعائر دينه، أو ليلتمس حلاً لمشكلة أسْرية خارج المحكمة، ولنشدانه التوسط في تسوية النزاعات الاجتماعية.

ولم يك غريباً أن يمر عليه العلماء الزائرون لتبادل الآراء معه، أو يأوي إليه جوالة مادحي الرسول صلى الله عليه وسلم ينشدون في داره وينالون رفد الضيافة. ويدين الترابي باهتمامه بالعلاقة بين الإسلام والفن إلى هؤلاء المنشدين. أما حياة الأفندية من جيرانه فكانت على النقيض مما سبق معزولة

لا يتيسر لرعيتهم من المواطنين النفاذ من أقطارها. بل يؤكد الترابي أنه حتى التاجر ـ بالغاً ما بلغ ثراؤه ووضعه ـ لا يسمح له بالانتساب إلى ناديهم أو شهوده.

(3)

لاهوت حسن الترابي

يفصح الترابي عن لاهوت للحداثة يوفق ـ عبر مفهوم الابتلاء ـ ما بين تجاربه الثقافيّة المتنافرة ظاهرياً. ويستخدم هذا المفهوم ـ والذي يعني النظر إلى الحياة على أنها تحدٍّ سرمدي من الله يختبر به إيمان المسلمين[10] ـ مرادفاً «للحداثة»، والتي هي تحدٍّ مقصود به المسلمون المعاصرون على وجه الخصوص.

وحتى يتيح الترابي للمسلمين أن تُساري خطاهم ابتلاءهم، فإنه يميز بين «الدين» و «التدين» بطرق تشابه تلك التي أقرها جورج سيمل ـ عالم الاجتماع المرموق ـ في التفرقة بين «الدينية» و«الدين»[11]. فالمسلمون ـ بحسب ما يرى الترابي ـ مأمورون بالاستمساك بالدين بالظفر والناب، (أي بالقرآن والسنة) ولكنهم مخيرون في الأخذ (أو ترك) ما جاء عند السلف، الذي هو عبارة عما تراكم من تديُّنات أمم المسلمين التي خلت. ويفرق الترابي بين «الإحياء» و «التجديد» في الإسلام، ليفتح باب الاجتهاد مُشْرعاً، تمكيناً للمسلمين من مقارعة الدين.

---

(10) راجع: عبد الله بولا (1998م) للمزيد من نقد مفهوم الترابي للابتلاء.

(11) يعرِّف سيمل «الدينية — التديُّن» على997: أنها ميزة روحية أو سلوك روحي سابق على الدين كما يفهمه سيمل ، الذي هو ثمرة التديُّن. (103 ،102 :vii).

الابتلاء أو الحداثة، طريقًا لعبادة الله:

الحداثة هي ـ وفقًا للترابي ـ ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين وفرض على المسلمين مواكبتها. فالحداثة هي ـ ببساطة ـ من نعم الله التي يؤدي تسخيرها إلى عبادة أخلص. ويرى فيها الترابي صراطاً مفضياً إليه سبحانه وتعالَى خلافاً للمعتقد الفاشي عند الناس والذي يراها ضلالاً خُلبّاً.

فالتمدن ـ على سبيل المثال ـ يحض المسلمين على أنسنة أحشاء المدن التي تشبه في ازدحامها أجحار الأرانب، ولا يتأتى ذلك إلا باعترافهم بالاختلافات الكائنة بين البشر، والجود بثمرات الحضارة على الجماهير المحرومة، وإسكات ضراوة وحدتها الموحشة بسكينة العيش والروح. ولا يتجنبن أحد التمدن ـ في قول الترابي ـ نائياً عن شروره وزخرفه وماديته إلا ضعاف المسلمين. فالنظر صوب الماضي الأصفى ديناً بحميمية واستغراق حنين ـ في حجة الترابي ـ إنما هو عصيان لله الذي أنعم علينا بالمدنية ليمتحن حُبنا له.

ويحتاج المسلمون في عبادتهم لله ألا تستفزهم المفاهيم الطاغوتية التي تفسر بها الحداثة أو تُشرح بها. ومن الواجب الفرض على المسلمين تشرُّب المفاهيم الحديثة بمنزلة عتاد يستعينون به لتعظيمه سبحانه وتعالى تأسياً حسناً بفعله "صلىً الله عليه وسلم" حين استخدم المفردات العربية الجاهلية لينشر بها دعوة التوحيد.

الدين والتدين

والدين عند الترابي إرث إسلامي أبدي وشرعي يشمل القرآن وما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في سننه. وهذا المرجع الديني الذي يعتد به الترابي يمكن تعريفه بالأحرى - وفقاً للخطابات المعاصرة - على أنه «أصولية». وكثيراً ما يستعيض الترابي عن مفردة «الدين» «بالدين الحق». وعلى النقيض من ذلك فهو يطلق على ما تراكم من تقاليد الأجيال المتتابعة من المسلمين مصطلح «الدين الكسب». فمدارس الفقه المتعددة، والخلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة، كما يرى الترابي، «دين مكتسب».

وبناءً عليه فالدين بهذه الصفة ليس معصوماً من المراجعة والجرح والتعديل تضميناً وإسقاطاً. وَتْفقدُ بهذا الجرح والتعديل تقاليد السلف أسرها، إن لم نقل قداسَتها التي يخلعها عليها المسلمون في العادة. فالدين - عند الترابي - ممتحن على وجه الدوام من قبل حقائق الابتلاء المتلاحقة شديدة السطوة. ويجوز - بسبب من ضعف الدين إزاء نوازل الزمن - أن يتمحق هذا الدين ويتحلل. حينها ينتفض التدين ليعيد الدين - بوصفه الأنموذج الأسمى الذي أوحاه الله سبحانه - ليناطح الابتلاء. إذاً تتنوع أشكال الابتلاء التي تنتج التدين بالضرورة لتبقي على جوهر الدين وتماسكه.

الإحياء والتجديد

إن الإحياء والتجديد - على حد سواء - إنما ينشآن لمواجهة «الفترة» أي زمن الركود الطويل فيما يتعلق بالالتزام بالدين. وحيثما يعلن الإحياء عن نفسه في كتابات الترابي كصيحة

للاستيقاظ، فإن التجديد عنده مشروع وأثر يتجاوز الإحياء في مداه. فالمجدد ـ الذي لا يتقيد إلا بحدود الدين لا التدين، والذي يستمد مشروعية نشاطه من التحديات الجسيمة التي تجابه الإسلام اليوم ـ له ميزة خاصة تؤهله لإحداث التغيير في التديُّن. وبعكس الإحيائي ـ مثل المهدي الذي تبهره تقاليد السلف ـ فالمجدد لا يعرف حدوداً تقيده سوى حدود الدين، لأن التدين عند الترابي هو ميراث تاريخي يجوز لنا الاستئناس به على وجه التنفع بدون أن نتقيَّد به.

وحالة التدين بطبيعتها، باعتبارها نتاجاً للظروف المتغيرة، هي سراب سريع الزوال. ولما كان التدين عبادة لله فيها سَعة ـ بعكس ضوابط الدين من قرآن وسنة ـ فهو ساحة للاجتهاد النافذ الخلاق. ويتحجج الترابي بأن تقاليد التدين من حيث هي محاصيل لا حصانة لها ضد الإصابة بالأمراض التي تجعلها غير ذات نفع للأجيال اللاحقة.

فالفقهاء ـ الذين نصبوا أنفسهم بأنفسهم سدنة لتكريس تلك التقاليد ـ ربما شطحوا وغطوا بتنطعهم على صفاء التدين وتقاليده، وقطعوا بشكلية مناهجهم الفنية ما بين هذه التقاليد وأصولها الحية في واقع الحياة. وربما افتتنت الأجيال بحذلقة الفقهاء وحيلهم المدرسية في معالجة إرث السلف، فأمَنَتْ لهم، واستنامت، وظلت تستظهر هذا الإرث، وتجتَره، تحسب أنها قد أتت من العلم شيئاً كبيراً. وفي هذا كله حنث بواجب الانغماس الخلاق في وقائع الابتلاء.

ومن بين كل مفردات لاهوت الترابي فإن «الابتلاء» هو المفهوم الأكثر رجاحة وغنى. فقد أعاد الترابي تعمير التقليد الإسلامي بحيث اختلف جذرياً عن سابق حاله لأجل مواكبة

هذا الامتحان. فليس الدين عصراً ذهبياً استدبرناه فيما خلفنا من ماض، ولا هو وصفة دوائية لتمتين التقوى والخلاص الشخصي، وليس هو أيضاً ملاذاً يُفَرُّ إليه من الابتلاء المقدور. وها هنا ـ أي في هذا الابتلاء ـ يكمن جدل الدين والتدين.

فالله سبحانه وتعالى قد قضى في أزل حكمته بأن يمتحن الدين بحقائق الحِياة المُلاحقة وتحدياتها. فالابتلاء هو طريق يَعْبدُ به البشر الله جل وعلا عبر استثمار الابتلاءات التي يلقيها في طريقهم. ويستند الترابي إلى أن سبحانه وتعالى إن أراد لنا غير هذا الامتحان الصعب لتركنا نبقي في الجنة نعبد وجهه الكريم قريري الأعين. لكن قضى الله تعالى نزول الإنسان إلى الأرض حتى يمتحن كيف نسلك في أنجاد هذه الحياة وكيف نحافظ علي ديننا. وفوق هذا وذاك كله فإن الدين ـ ومثله البشر ـ قد أعِدُوا إلهياً لمنازلة هذه الابتلاءات.

إذن فالدين نتاج لهذا الكدح الذي هو بالضرورة مزاوجة بين الدين ـ الأبدية ـ والحادثات، أو الظروف المتغيرة. ولا تجيء التديُّنات (جمع تديُّن) بشكل ثابت، بل ترد بالأحرى في كل ضرب ولون لكونها تعتمد أساساً على متغيرات الحقائق. ويؤكد الترابي أن التديُّن السرمدي هو بالقطع تناقض بيّنٌ.

وبرغم أن الابتلاءات السابقة للمسلمين تتضاءل لحد الانمحاء مقارنة بابتلاء الحداثة، لكن الدين ـ في اعتقاد الترابي الجازم ـ في صراعٍ مستدام مع الابتلاء. لكن أياً كان، فإن ابتلاء الحداثة، حين يُنْظر إليها بوصفها حضارة في دولة مفتونة عن الدين، هو ابتلاء غير مسبوق. ومشروعية الإسلام هُنا ليرد الحداثة عمّا هي عليه من شرك حتى تتوب إلى الله.

(4)

التكفير عن الدولة الأثيمة

إن الذين يدمغون الترابي بصفة السياسي الملتاث بجنون إلسلطة لا يعولون كثيراً على كون التمكن من الدولة هي لحمة مشروعة للتجديد الإسلامي وسُداه. فهو يستخدم الدولة كمرادف للحداثة حذو النعل بالنعل وإن كانتا ـ أي الدولة والحداثة ـ غافلتين عن الدين في صميم رأيه. ومن هنا تجيء دعوة الترابي للدولة أن تؤوب إلى الدين.

ويرى الترابي أن الفصل ما بين الدين والدولة قد طغى على ملامح أغلب تاريخ الإسلام باستثناء الأربعين سنة التي تشمل الرسالة والخلفاء الراشدين. وعليه يكون مصطلح «الدولة الإسلامية»، في نظر الترابي هو من باب التسمية على غير مسمى، ذلك أن الفقهاء في عادة أمرهم أمسكوا عن الإنعام برضاهم على مختلف رؤساء الدولة الإسلامية.

فقد أخصى علماء الدين دولة ما بعد الخلافة الراشدة لأنهم حجبوا عنها أي دور ذي شأن لها في التشريع والاقتصاد، مما ترتب عليه عجز الدولة عن سن التشريع وعن فرض أي ضرائب فوق الزكاة. والأخيرة هي مما فصّل القرآن تحديد مصادرها ومقاديرها ومصارفها بحيث غُلت يد الدولة عن التصرف المستقل فيها وأصبحت الدولة بذلك فائضا عن الحاجة.

وأخصى علماء الدين تلك الدولة بوجه آخر. فقد استلب الفقهاء التشريع عن الدولة وأحالوه خصيصة خالصة لهم. وباحتيازهم للسلطة على أصول الفقه فقد غيبوا الدولة. فحتى القضاة الذين تعينهم الدولة وتجري عليهم أرزاقهم كانوا يدينون بالولاء للفقهاء الذين يصنعون التشريع.

واجتمع على الدولة الإسلامية خصاة الفقهاء وخصام المتصوفة، وصدق عليها بذلك قول ماركس عن «تلاشي الدولة» حين يبلغ المجتمع طور الشيوعية التي يستغني فيها المجتمع المدني عن الدولة وينهض بمسئوليته عن نفسه. على أن الترابي يريد في لاهوته أن يعيد للدولة حقها المغتصب في التشريع، أي أن دولة الترابي لن تنتظر أن يتفضَّل عليها الفقهاء بسن التشريع لها. وهي بهذا أقرب رحماً بالدولة الحديثة.

وحين أتى على بلاد المسلمين عهد العلمانية الاستعمارية أدرك الدولة ـ في قول الترابي ـ وقد تصرمت صلتها بالدين فعلاً. لذا كان فصل الدولة المستعمرة عن الدين مُراوحةً على فصل للدين عن الدولة في الإسلام سبق مجيء الاستعمار. وشعرت الدولة المستعمرة بأن التهديد بهذا الخطر إنما يجيئها من الدين بالأحرى بأكثر ما يجيئها من دولة للأهالي لم يبق من الإسلام فيهم إلا مسحة أو رمق.

وكان أشد ما يخشاه البريطانيون هو قيام مهدي آخر ـ من طينة الذي سحقوه لتوهم في عام 1899م ـ يتهدد دولتهم. على أن الدولة المستعمرة كانت حريصة على إظهار احترامها للإسلام حين يمارس كعقيدة خاصة، أي ـ على سبيل المثال ـ حين يوكل للشريعة أن تؤدي دور قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقط.

ويجادل الترابي بأنه رغم أن هذا الطلاق المتطاول الأمد بين الدولة والدين قد حرم المسلمين من الإسهام بنصيب وافر في نشأة الدولة، لكنه شجع نشوء حركات إسلامية في السودان لم تلق كثير عنت في تعبئة المسلمين

لمناوأة الدولتين: الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. لكن هذه الحركات لم تتقن بعد كيف توظف الدولة إيجابياً حتى تتصدى لابتلاء الحداثة. فما زالت عادات مقاومة الدولة تسيطر على ممارسات المسلمين وتعيقها.

والترابي ـ الذي استجار من رمضاء المعارضة بلهب تحالف مهين مع الرئيس نميري عام 1977م ـ يبرر هذا الحلف المخزي مع ديكتاتور معزول باتباع «مثال سيدنا يوسف» في العمل مع الدولة وضدها في آن معاً. وسيدنا يوسف ـ عليه السلام ـ كما في القصص القرآني استخدم براعته في تفسير الأحلام ليطلق سراح إساره من السجن، وأن يطوع سلطته الجديدة كوزير للمالية في المملكة لتلافي كارثة محققة كانت ستصيب قومه خاصة.

ومن رأي الترابي أنه لن يكتب للمسلمين التغلب على ابتلاء الحداثة طالما بقوا على حال سلبيتهم التاريخية إزاء الدولة. ويعتقد الترابي أن الدولة الحديثة هي من الاندغام في نسيج المجتمع بحيث لا يجوز ترك حبل إدارتها على غارب العلمانيين. فالدولة الحديثة إنما تنشئ الأفراد وفقاً لأساليب كانت فيما مضى نهجاً مقصوراً على الأسرة وحدها. وتُنْشَر الثقافة في عالم اليوم عبر المدارس والمذياع والتلفاز التي هي بعض الدولة الحديثة. وجرى استبدال الاقتصاد القائم على الزراعة والرعي بالعمل المأجور وما يصحبه من قوانين تشترعها الدولة تضبط العقل والجسد.

وإعادة الإسلام إلى الدولة – عند الترابي – ليس هو مجرد العودة إلى متن شريعة الإسلام، بل هو بالأحرى استعادة مؤسسة تربوية ـ هي الدولة ـ إلى حظيرة الإسلام. فالدين لا

يستطيع ببساطة إيكال واجباته الأساسية في تربية الناس إلى دولة ملحدة. وعودة الدولة الآبقة إلى الدين مقدر لها أن تجلب، في مصطلح الترابي، «الوجدان للسلطان».

نموذج الصلاة: الحكومة في كبسولة

يحيل الترابي المسلمين إلى التفكر في شعيرة الصلاة حتى يتبين لهم أن الدولة لا معدى عنها للعبد المتبتل إلى ربه. فالصلاة صنو الدولة. فهي مدرسة إعدادية - لا يدانيها ضريب أو مثال - في تلقين المسلمين سرمدية وحدة الدولة والدين. فالمسلمون تتراص صفوفهم على الاستواء في الصلاة، يتساوى في ذلك فقيرهم والغني، صبيهم والكهل، سُنِّيهم والشيعي، صحيحهم والمريض. وهي بذلك ترميز لوحدة الأمة في عبادة الله.

ويستحب للمسلمين في استواء صفوفهم عند الصلاة أن يتراصوا متحاذين بالمناكب والأقدام سداً للفُرج لئلا ينفذ الشيطان منها. وهذا مما يصح أن تقتدي به الدولة المسلمة تعبئ نفسها ضد الدخلاء. وفوق هذا وذاك فالصلاة يقودها إمام ارتضى المصلون فقهه وورعه وتقواه. وجاء في الحديث النبوي أن الله سبحانه وتعالى يغضب على من يؤم الناس وهم له كارهون. فحيثما انتْخَب المصلون إمامهم يتعين عليهم الاقتداء به في كل حركات الشعيرة وسكناتها. وبالطبع لا يمنعهم التزامهم بالإمام من تصحيحه إن نسيَ أو أخطأ.

والصلاة - في قول الترابي - هي كون مصغر جامع لكل أفعال عبادة الله الأخرى. إذ تبدأ الصلاة بعبارة «الله أكبر» والتي هي ذروة الشهادة، وهي أول ما يتفوه به المرء حين

يسلم. ومعنى تكبير المسلمين في استهلال الصلاة بأيد مرفوعة أنهم يسلمون إلى الله وأيديهم بيضاء من كل شحناء وأذى يرفعونها تقرباً له سبحانه. وبتوليهم القبلة في اتجاه مكة إنما هو محاكاة لما يفعلون في الحج. والصلاة مثلها مثل الزكاة هي قرض حسن يستثمر في عبادة الله بإفراغ الوقت المعين في إقامة الشعيرة، وبذلك ينضبط جسد المرء كمتعبد خالص وكمواطن صالح.

الابتلاء وصفوات المسلمين العاجزة عن التفكر في تحدياتها:

لا يرى الترابي في أي من الصفوات التي نشأ هو في ظلها القدرة على معالجة ابتلاء الحداثة الواقع على المسلمين. يستوي في هذا العجز الفقهاء والمهديون من قومه، إلى جانب الأفندية الذين ينضوي هو نفسه في سلكهم.

ينقد الترابي الصوفية لنأيهم عن سلطان الدولة الذي يعتقد هو بضرورته الحيوية لتأمين انعتاق المسلمين. وعلماء الصوفية لهم قناعة تُقارب العقيدة بفساد الدولة المستفحل بحيث لا يحل ائتمانها على العقيدة، ويتوجب بالتالي استنقاذ الدين من خرائبها. ولما ارتـأى هؤلاء الصوفية أن الفقه ـ أي علم الظاهر والعقود ـ قد صار إلى مجرد حشو يفيض بالفنيات، اختاروا الاتجاه إلى التركيز على علم الباطن في الاعتقاد وطقوسه الأخلاقية.

وسعى أهل الصوفية ـ مثلما فعل الفقهاء ـ إلى تنظيم «وحدة المؤمنين بعيداً عن السياسة». وقاد النأي عن السياسة المتصوفة

إلى ثقافة طقوس منمقة تدور حول مشائخ مقدسين. ويرى الترابي أن هذه التبعية تتضاد مع دعوة الإسلام الذي يستخدم المنطق في البحث عن الحقيقة والمعرفة.

فالترابي لا يري للمهدية موقعاً في مشروع الدين والابتلاء. وهو يُرْجع فكرة المهدي ـ مجدد الإسلام في رأس كل مائة ـ إلى أصوله اليهودية والمسيحية التي توارى فيها الدين عن الحياة العامة. ومن رأي الترابي أن المسلمين أخذوا من اليهود والنصارى بغير تثبت فكرة المهدي المنتظر الذي يأتي بالسوية في آخر الزمان فيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جورا. فالمهدي يعيد السياسة إلى الدين بعد طلاق لا أصل له في الدين الذي ما تنزل إلا ليهدي إلى التي هي أقوم بالسياسة.

ويعيب الترابي تقليد المهدي الذي يرد الناس إلى ما يزعم أنه أول الدين لأنه يقوي من الفرضية الشائعة أن أول الدين خير من آخره، وأنه مما يسوء ويخبو بمر الزمن. وهمة المهدي ـ في نظر الترابي ـ تقصر عن تبعة ابتلاء الحداثة الذي يستوجب جهداً جماعيا، والمهدي فرد وحيد ملهم لا قبل له بهموم هذا المشروع التي هي فوق الحصر. ولن يبلغ المسلمون من أمر الحداثة شيئاً تحت إمرة المهدي، لأن التغيير ـ الذي لا يكون الابتلاء إلا به ـ ليس وارداً في صلاحيات المهدية. فأصل المهدية هي العودة بالمسلمين إلى زمان السلف الصالح لا تنزيل ذلك الزمان في سياق الحقائق الاجتماعية المستجدة.

ويرى الترابي في المهدية خطة يرتب بها التقليد الديني المخصوص أمر إحياء أمره في شروطه الضيقة ليصادر من ساحته من يريد تجديده على وتائر الابتلاء. فالمهدية تقليد

رتب لخروج الثائر على سوء زمانه حتى يضفي على خروجه شرعية لن تتحقق بسواها، فالمهدي يستثمر التقليد عسى أن يبلغ الغاية من أمره.

فالمهدي يقول مثلاً للناس إنه مأمور في مهديته من النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا زعم لا يحتاج إليه مجددو الدين على أيامنا هذه ممن يصدعون بالحق جهرة وكدحاً لله. وهو يرى المهدية بمثابة إرجاء أو تقاعس ثقافي في بنية التدين ذاتها لا تؤذن بالتجديد إلا عند رأس كل قرن. وهذا تسويف لا طائل منه للمسلمين المعاصرين الذين لا وقت لهم ليبطيء بهم عملهم في حين تبتليهم الحداثة صباح مساء.

وللترابي رأي في مهدي القرن التاسع عشر في السودان مختلف عن ما تواضع عليه أهل الوطنية الدينية والوطنية بعامة الذين افتتنوا بعبارته السياسية وأنموذج دولته المستقلة حرة الإرادة. فخلافاً لهؤلاء وأولئك يرى الترابي المهدية إرثاً في محنة. فهي لم تصمد للحداثات وذهبت ريحها حين خضعت لدقائق التقليد العقدي الغالب، وإن بدا أنها قد خرجت لنقضه ولإحيائه. فهي لم تأخذ بثقافة عصرها وحيله فانتهت إلى حركة إحياء أزالت الباطل ولم تُقم الحق. ورد الترابي إخفاقها هذا إلى امتناعها عن مزاوجة همها الإحيائي بثقافة العصر وعلومه.

(5)

قصور المشيخة عن تبعية الابتلاء

ولا يرى الترابي في كتاباته المشيخية أهلاً للقيام بتبعة ملاقاة ابتلاء الحداثة. فرجال الدين عنده هم ثمرة من ثمرات "أمراض التدين" الذي تنامت فيه الشقة بين الفقه وبين

تحديات تلقي المسلمين في عصرهم. وليس تجدي في قول الترابي حيل المشايخ لتجسير هذه الفجوة بنفضهم الغبار عن فتوى قديمة ابتغاء تقريب حادثة طرأت في زماننا هذا.

فطبقة الفقهاء عند الترابي دخيلة على الدين الإسلامي وهو لا يرى مكاناً في الإسلام لطبقة دينية قارة في أنظمة مادية أو رسمية تعهد لها باحتكار البت في شأن ما يوافق الدين وما هو ليس منه. وطبقة الفقهاء ـ في نظر الترابي ـ اغتصبت سلطة القرار بشأن صحة الدين في السياق التاريخي الذي خلع الإسلام عن الدولة لاستئثار الطواغيت بأمر المسلمين، وحجب العلماء عنهم ـ عقاباً لهم ولحفظ بقية الدين ـ سلطة تنزيل الشريعة. ولما استبعد المشايخ الدولة من حرم الشريعة كرسوها علماً وعملاً خالصاً لهم.

لكن الأنكى عند الترابي ـ فوق اغتصاب الفقهاء للتشريع من الدولة ـ هو اغتصابهم ذلك الحق من الأمة. فالفقهاء ـ الذين نصبوا أنفسهم حراساً للعقيدة ـ حرموا المسلمين من حقهم في التشريع تذرعاً بصعوبة تطبيق الشورى وهي التي نص القرآن على إدارة دولة المسلمين بها. وتجافي سلطة الفقهاء الدينية هذه دعوة الإسلام لبسط المعرفة على أوسع نطاق ممكن.

ويقول الترابي إن الإسلام يرى قيام المعرفة على فقه شعبوي تكون فيه أمة المسلمين مصدراً للشرعية. فالإسلام يجعل من واجب التفكر وممارسة الدين مشروعاً شعبياً مفتوحاً بدلاً عن قصره على مجرد الخاصة الصفوية. إذ يطلب الإسلام من كل مسلم ـ كائناً من كان ـ الاشتراك في بعث الدين إلى

الحياة بإشراك غيره من إخوانهم المسلمين في تجربته بغض النظر عن كبر تلك التجربة أو صغرها، أو كما قال الترابي، «بالتفاعل مع أكثر الناس علماً أو أقلهم بروح الرؤية والتفكير المتأني المجرد من الصفوية أو الغوغائية».

والمسلمون بطبيعة الحال ـ عند الترابي ـ يتمايزون في درجات العلم. غير أن هذا لا يعني الدعوة إلى هرمية تقوم على سطوة من لهم سعة في العلم، لكون أمة المسلمين ـ التي هي في قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلال ـ لها الكلمة الأخيرة في التشريع عبر هيئاتها الشورية.

ووظف الاستعمار ـ في قول الترابي ـ هذا الشقاق الحادث في الدولة الإسلامية لأغراضه الإدارية. ولانصراف اهتمام القوى الغربية إلى حوزة أراضي المسلمين بأكثر من عنايتها بدينهم، فقد انحرفت تلك القوى بالإسلام ـ الذي هو عندها ليس إلا بدعة في عقائد العامة ـ عن جادته وقامت بإعادة اختراع طبقة الفقهاء إسكاتاً لثائرة الرعية المسلمة. وأعانها على تنشئة هذه الطبقة المشيخية المخترعة نظام التعليم الاستعماري الذي تنفصل فيه علوم الطبيعة عن علوم الدين. فهذا التعليم يفرخ خبراء بحال هذا العالم ـ عالم الابتلاء ـ على استقلال من خبراء العالم الآخر. وهذا التمييز الاستعماري يتمظهر بجلاء حتى في الزي المخصص لكل طائفة من هؤلاء الخبراء.

ويحاجج الترابي بأن هذه المانوية راقت للفهقاء وللعلمانيين لدرجة صعب عليهم التخلي عنها حتى بعد نيل البلاد الإسلامية استقلالها عن الاستعمار. فقد استمات

القضاة المدنيون والشرعيون عضاً بالنواجذ على مناصبهم، متحدثين بلسان الحداثة أو الدين، وكلٌّ فرِحٌ بما عنده. وارتاب الفقهاء في الدعوة إلى دمج المحاكم الشرعية والمدنية خوفاً من التفريط في فتات السلطة المناطة بهم في حيز الأحوال الشخصية في ظل الدولة الحديثه.

وكان الترابي قد بادر في 1968 بالدعوة إلى قضاء موحد إفشالاً لخطط القضاة المدنيين والشرعيين في المحافظة على قضاء مزدوج. واقترح في مذكرة كتبها عام 1979 - إبان توليه منصب النائب العام - أن يعاد تدريب قضاة السلك القضائي الموحد بحيث يتأهلون للفصل على نحو متبادل في الدعاوى المدنية والشرعية.

ونذكر هنا أن الترابي اشترك في عدة لجان جامعية مثل مجلس جامعة أم درمان الإسلامية عام 1965م. الذي أشرف على ترفيعها من معهد ديني إلى جامعة حديثة، غير أن هذا التطوير لقي عنتاً وشدة مقاومة من دعاة التحديث ومتشددي الفقهاء على حد سواء، كما سنرى في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

ولا يرى الترابي خيراً يعود في قصر الإسلام على قانون الأسرة، لا على الإسلام ولا على الأسرة. ذلك أن التشريع المعاصر لجهة الرعاية الأسرية - كشأن سائر مناحي الحياة - يستوجب دراية بالشريعة وبالعلوم الفيزيائية والاجتماعية أيضاً. والمسلمون في سابق تاريخهم تسلحوا بالثقافة الإغريقية عامة وبالمنطق الشكلي خاصة لمناظرة وهدم النزعة الشَكيِّة (أي المذهب القائل بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة

في حقل معين غير محققة أو مؤكدة) فيما يتعلق بوجود الله وبصلاح الإسلام كدين. وعليه يتوجب على الفقهاء بالمثل أن يشتاروا من فيضٍ العلوم الاجتماعية في حال إصدارهم حكماً في الطلاق مثلاً.

ولا يتسنى على أيامنا هذه تحديد النفقة على العيال والزوجة بشكل نافع إلا في ضوء القوانين المالية والاقتصادية المنظمة للدولة الحديثة. وليس ببعيد اشتجار المحاكم المدنية والشرعية في السودان على مقدار ما يقتطع لنفقات الأبناء من أجور آبائهم التي تحميها القوانين المالية بالنظر إلى المقدار المسموح للدولة بخصمه من الأجور. وهذا العلم بقوانين الدولة المادية مما لا غنى لقاضي الأحوال الشخصية عنه إذا أراد أن يزن أحكامه لنفع الأسرة وليسوغ الدين بين الناس.

ويصف الترابي العادات الثقافية للمشايخ ممن خلدوا إلى قسمتهم الضيزى في كنف العالم المانوي ـ الذي قضى بفصل الدين عن الدولة ـ بـ"التنطع". فعلى أنه يقدر أن "محافظة" المشايخ مما يمكن رد بعضه إلى خصلة إنسانية في التوقي من شرور وشواظ عالم محدث ناشهم من كل حَدْب وصَوْب، إلا أنه يرى إنها محافظة قد تستغلق بالدين بالكلية حين تَعرِض عن ابتلاء الحداثة.

فقد أرهبت الحداثة المشايخ إرهاباً حتى ألجأتهم إلى الاعتصام بـ"بقية الدين" طلباً للنجاة . وصار هذا التحوط ببقية الدين مجازاً في قلة حيلة المشايخ بإزاء الحادثات في عصرنا. وهكذا أحدقت الحادثات بالمسلمين وابتلتهم وتشكلت أكثر حياتهم المعاصرة خارج حظيرة الدين، لأن المشايخ لم يعينوهم بفقه منقذ جريء أحاط بالحداثة وامتلك زمامها.

ولن يستقيم للمسلمين مقارعة الحاثة وامتلاك سرها ـ في قول الترابي ـ إلا بحل طبقة الفقهاء المشيخية التي تقاصرت عن تبعة ابتلاء الحداثة طمعاً في الفوز ببقية الدين.

واتفق للترابي إجراءات ليحل بها هذه الطبقة الزائدة عن الحاجة. فهو مثلاً يجردها من الاحتجاج بعصر إسلامي ذهبي وقع في الماضي ترد إليه أصلها وسلطتها. وحتى لا تتمترس هذه الطبقة وراء خصومات أو نصوص تاريخية فالترابي يدعو إلى تجديد لا نحتاج معه إلى الولاءات المذهبية من حنفية ومالكية وغيرها. كما أنه لا يرى سبباً لانقسام المسلمين إلى شيعة وسنه يجددون مسألة صحَّ أن تلزم مكانها كتأريخ لا كمحرك له، والذي أوصده الترابي من أبواب ـ كما نرى ـ هو ما تعتاش منه طبقة الفقهاء وتستمد منه شرعية وجودها. ويصادر الترابي من طبقة المشايخ أعظم أسبابها إلى الجاه السياسي وهو سلطة الفتوى بشأن ما هو الدين وما هو ليس منه. فهو لا يريد لهذه الطبقة ـ التي تعامت عن الحداثة واستثقلت ظلها ـ أن تملك حق الموت والحياة على محصلات ومعاناة الابتلاء بمحض سلطة الفتوى. وتطرق الترابي لاستراتيجيات خطاب المشايخ وخطبهم وعاب عليها أنها مما استنام إلى حفظ بقية الدين. وانتهى إلى الدعوة إلى الحيلولة دون الطبقة المشيخية ودون أن تناهض الحداثة التي استغلقت عليها من المنابر.

(6)

رؤى الترابي حول النزاعات داخل حركته

استفحل داء الاصطراع المقيم بحركة الترابي، واستعر بين فصيلين سُمي أولهما ـ بحق ـ «المدرسة السياسية» بقيادة الترابي، في حين سُمي الثاني «المدرسة التربوية». لدى

استقراء رأي الترابي في هذا النزاع يتولد عند المرء انطباع ملحاح بأنه ـ أي الترابي ـ يتمثل فيه استمراراً لحربه على الفقهاء وإن اختلفت الوسائل هوناً ما.

ويصوِّر الترابي فصيله السياسي على أنه نتاج للتحديث الاستعماري الذي يستصحب ـ أو يستبطن ـ تطلعات تحررية تواقة وتمرداً يمور بروح الشباب ضد عقائد السلف والصوفية. ومن ثم يزعم الترابي أن كوادر حركته بذلك حسنو الدربة والتجهيز للعمل في ظل ظروف ليبرالية إبداعية متغيرة، وأنهم ـ بشكل أو بآخر ـ أضحوا ذوي ألفة بعادات النقد الذاتي والتقويم، وتخلوا عن هياكل الاتجاه التقليدي المحافظ في التنظيم تخلياً لم تقوَ عليه حركات إسلامية أخرى. وهو يرى أنهم قد درجوا منذ أيام طلبهم العلم على النقد الذاتي، وإعادة التقويم والابتداع حتى أصبحت فيهم طبعاً. وأهم من ذلك عنده هو ولوعهم الدائم والكامل بتاريخهم الحركي الخاص.

ويرجع الترابي بجذور أقباس التحررية والتضامن اللتين تميزان حركته إلى خواتيم الأربعينيات حين كان شباب الحركة ـ ممن تقاربت أعمارهم ومستوى تعليمهم نسبياً ـ ينزعون إلى الندية والسوية في تجمعهم. وبعكس حال الإخوان المسلمين المصريين فإن إخوان السودان لم يستقطبوا إلى سلك «الاتباع» على يد شيخ مشهور عركته السنون وبقر بطن العلم. وأشاد الترابي، بما تاخم الفخر، بهذه البداية المساواتية، وقال: إن حركته تحاشت بروز نجم شيخ فيها يبسط نفوذ قبضته الأبوية عليها في ظاهر هيكلها وباطنه.

وقال الترابي إن الحركة انبنت في أول عهدها على برنامج "الميثاق الإسلامي" (1964) حتى تسمَّت به لغل يد الفقهاء من بسط نفوذهم على الحركة بواقع سعة معرفتهم في أبواب

الشريعة. فنتج من الالتزام بالميثاق كبرنامج سياسي أنه لم يكن بمقدور أيٍّ من محترفي الفقه إصدار حكمهم على الاستقامة الدينية للحركة من مأمن منعزلهم العالي. فالابتلاء، وفقاً للترابي، يقتضي تعاضد سائر المهن وكافة مناحي المعرفة حتى تواجه تحديات الحداثة صفاً واحداً غير ذي عوج أو فرَج.

أما الفصيل التربوي فهو ألحق شبهًا بتوصيف الترابي لطبقة الفقهاء. وحسبما يقول به الترابي فإن أعضاء هذا الفصيل ـ الذين يتمثلون عقيدتهم على خطى نموذج «التديُّن التقليدي» الشائع في السودان ـ قد رفد عددهم مدد متلاحق من خريجي المعاهد الدينية المختلفة. ولشدة تأثر الفصيل التربوي بإخوان مصر المسلمين فقد استنسخ لنفسه صورة طبق الأصل من تنظيمهم تستمد روحانياً من الأدب الصوفي للحركة المصرية. بيد أن «**المأثورات**»، وهو كتاب الأدعية المشهور الذي كتبه حسن البنا، مؤسس الإخوان في مصر، لم يستطع إزاحة كتب الصوفية السودانية الأقدم منه والتي ما تزال حبيبة إلى أهلها حتى بين الإخوان المسلمين أنفسهم.

ولم يَرُقْ للفصيل التربوي ما رأوه يحدث في الحركة تحت قيادة الترابي، فهاجم في 1969 و1978 خطه في التفكير وفي العمل. وفي كلتا المرتين دارت على التربويين الدوائر وانتهى بهم المطاف بعد هزائمهم المتكررة إلى قلة عالية الصوت خفيضة الصيت. وينعي الفصيل التربوي على فصيل الترابي السياسَي انشغاله بالسياسة والسفيانية ـ أي حب الظهور ـ على حساب ترسيخ الأسس التربوية للأعضاء. وهالهم ما رأوه من جاهزية الفصيل السياسي لإعادة تشكيل هياكل الحركة الداخلية إفساحاً للتحالفات السياسية الكثيرة عدداً والباهرة نجاحاً، وإن لم تتنزَّه من مطعن الانتهازية ونقص المبدئية، مع مراكز القوى الأخرى.

ورغم إطلاق الترابي على خصومه في الحركة نعت «التربويين»، لكن هذا لا يعني أن فصيله السياسي تحاشى الأخذ بالتربية على الإطلاق. فالترابي في الحقيقة يجادل بأن فصيله قد ظفر بالمدخل الصدق للتربية بالنظر إلى الظروف المحيطة. فالتربية في الدين الإسلامي - على خلاف التدين الإسلامي - لا يجوز قصرها على تمكين التقوى الشخصية وإثرائها.

ويرى الترابي أن مظاهرة تخرج مساندة لتطبيق حكم الشريعة لا تقل عنده مثوبة وأجراً عن سائر الشعائر الدينية الأخرى، وأن التجارة هي الأخرى سبيل إلى الإيمان، وأن تقوى رجال الأعمال والتجار مما يُحْكم عليها أيضاً بالنظر إلى نجاحهم الدنيوي. فالنشاط القاصد لأوبة الدولة إلى الدين بعد غيبة لها عنه استطالت في الزمان يقود إلى بيئة تفضي بالضرورة إلى تربية دينية ذات مغزى.

ويحتج الترابي بأن التربية من دون الدولة هي من العلم غير النافع. فالدولة قد أصبحت فعلاً المؤسسة التربوية الفرد بلا ضريب أو مثال. والدين الذي لا رأي له في عمليات الدولة الدقيقة التعقيد مثل المصارف، في رأي الترابي، قد خسر قولاً وفعلاً معركته في تربية الناس. فإن تعذر على الناس أن يروا صلة الدين بحياتهم الدينية فلهم الحق كله في التوجس من دولة إسلامية تقوم في الأذهان بأكثر من وجودها في الممارسة اليومية والعبادة.

ويقول الترابي إن المسلمين - بوصفهم متدينين - قد حرموا من النفاذ إلى الدولة التي هي أشد الأدوات فاعلية في إحداث التغيير. وما لم يكتسب المسلمون المهارات اللازمة

لتصريف شؤون دولتهم المسلمة، فلا قيمة تذكر لأي تربية نظرية. ذلك أن الدعوة إلى تربية منبتة الصلة عن التحكم في الدولة هي بمثابة الإشاحة إلى الجانب الآخر استدباراً من وجه الابتلاء.

العلاقات مع إخوان مصر المسلمين

مع أن للحركة الإسلامية جذورها المحلية في الحركة الوطنية السودانية وفي حركات الطلاب على عهد أربعينيات القرن المنصرم، لكن لا يجادلن مكابر في انبثاقها عن حركة الإخوان المسلمين المصرية. ونتج تدهور العلاقات المستطرد بين الحركتين إبان السبعينيات من خشية الحركة في السودان أن تسقط في قبضة شيخ أجنبي يحرمها المناخ السياسي المساواتي الذي تبتغيه. وناضلت الحركة السودانية باستماتة وصدق ضد ميول الإخوان المسلمين المصريين لتحويلها إلى قمر يدور في فلك الحركة المصرية.

ولهذا الخوف أصل في الوطنية السودانية. فقد انتزعت الحركة الوطنية السودانية استقلالها من براثين استعمار ثنائي اشتركت فيه مصر وإن ظاهرياً. وقد تأثر إخوان السودان بإخوان مصر منذ عهد بعيد غير أنهم احترزوا مما بدا لهم كغطرسة قومية مصرية فاشية في حركة إخوان مصر. على أن السودانيين ـ في قول الترابي ـ كفكفوا من استجابتهم السلبية على الغطرسة المصرية مراعاة للظروف القاسية التي عانتها الحركة الأم على يد جمال عبد الناصر في الستينيات. فحينئذ اشتركت الحركة السودانية بطوعها مع منظمات الإخوان المسلمين العربية الأخرى في تكوين مكتب تنفيذي لتنسيق نشاطات الإخـوان العرب عُـرِف باسم المنظمة العالمية للإخوان المسلمين.

لكن سرعان ما انفجر النزاع حين اقترحت الحركة المصرية أن يندغم ناشطو السودان في هذا التنظيم الإخواني العالمي[12] الذي تقوده المنظمة المصرية. ورفض السودانيون هذا الاقتراح حين أدركوا أن حركتهم ستصير إلى مجرد فرع تابع للإخوان المصريين. واقترحوا بدلاً عن ذلك خطة تنسيق تراعي الاستقلال المحلي للمنظمات الوطنية بدون الغض من الالتزامات العالمية والعربية. لكن المنظمة المصرية أصرت على الاندماج ولم يرضَ بدعوتهم إلا الفصيل التربوي السوداني من خصوم الترابي. وعليه سخط الإخوان المصريون وبتنظيمهم العالمي على فصيل الترابي وجرعوه بعض الغصص من ذلك.

(7)

إعادة تربية الأفندية

لم يفشل الأفندية ـ فيما يراه الترابي ـ فشلاً مدوياً في مواجهة الابتلاء فحسب، بل الأنكى أنهم غافلون حتى عن حقيقة الابتلاء التي تنهض أمامهم. ولما كان هؤلاء الأفندية ثمرة استعمارية للحداثة ـ فهم ـ وفقاً لمعايير الترابي ـ غير مؤهلين ـ للتحاور مع الحداثة، وعاجزين عن ابتداع مواقف نقدية أصيلة تجاهها.

ذلك أن الأفندية العلمانيين قد جرى ترسيمهم مدرسياً على نهج ما يسميه الترابي بالتاريخ المقروء (أي هو التاريخ الذي يطالعه الناس دون التواريخ الأخرى، أي التاريخ الكنسي

(12) صَلَى الإخوان المصريون آراء الترابي بالنقد اللاذع ورموه بالردة في رسالة عام 1980 إلى الشيخ بن باز أعلى سلطة دينية في المملكة العربية السعودية. واستسخف الترابي هذه الاتهامات في رده عليها بأنها ذات دوافع سياسية.

الغربي) والذي يقول بأن الدين هو تجربة إنسانية فردية وما يصلح تطبيقه على دين واحد يصلح على سائر بقية الأديان. فعلى سبيل المثال يفترض هؤلاء الأفندية أن مبدأ الفصل ما بين الكنيسة والدولة الذي يعتنقه الغرب ينطبق على الإسلام بمقتضى وحدة الأديان.

ويزعم الترابي أن الأفندية ليسوا إلا طبقة حاكمة مختلفة على نفسها وأجنبية. وهم من بعد واقعون تحت تأثير نظام المدارس الهجين الذي تتقزم فيه تواريخهم وثقافاتهم الإسلامية والعربية بفعل التاريخ الكنسي الغربي. وهم أيضاً الذين ترعرعوا على انعزال عن أهلهم وقومهم تلكنهم جدران المدارس والداخليات، والنوادي الاجتماعية، وعادات تزجية الفراغ، وليُّ ألسنتهم إعجاباً باللسان الأجنبي أو الهجين من ذاك وذاك. وهم جاهلون - إن لم يكونوا عاقين بأهلهم - شديدو الاسترابة والتشكك في تقاليدهم.

ويؤكد الترابي أن هؤلاء الأفندية - لما سنحت لهم الفرصة في تصريف شؤون البلاد عقب الاستقلال - كان قصارى أمرهم الاجترار الانكفائي لقواعد «الحكم غير المباشر» الاستعماري - على ما يستبطنه من هوّة فاغرة بين الحاكم والمحكوم. وترك هؤلاء الأفندية أمر تعبئة جمهرة المسلمين - عبر الحفلات والتظاهرات والناخبين - إلى زعماء القبائل والصوفية المتنفذين. فلا يتاح للصفوة النفاذ إلى الجماهير إلا بوساطة أولئك الزعماء، والذين بدورهم - وبطبيعة الحال - أضحوا صيارفة القوة الحقيقيين من خلف ستار الإداريين الأفندية.

ويرى الترابي أن الأفندية - في سياق إخلاء طرفهم من دينهم - قد صرموا حبلهم السري بثقافتهم المحلية والتي هي الأساس للحكم لهم أو عليهم بواسطة أغلبية شعبهم ممن لم يتسنَّ لها التأهيل في شعاب فكر الصفوة ذي المصادر الأجنبية. وقد حار رعاياهم المسلمون في تأويل المعتقدات والمفاهيم كمثل الاشتراكية والعلمانية التي تستهدي بها الصفوة في سياسة حكمها.

ويحاجج الترابي بأن الاستبداد الضارب أطنابه في بلاد المسلمين على أيامنا هذه ليس بسبب الإسلام وإنما برغم أنف الإسلام. فلا الشريعة تشجع الطواغيت لإنكارها عليهم سلطة التشريع أو فرض الضرائب، ولا الحكام المسلمون أقوياء بالدرجة التي تبيح لهم إهمال الشريعة كلية. وباستدبار الصفوة المحدثين للإسلام، وباعتكازهم على عدة القهر وآلة التجسس، فقد قطعوا واشجتهم بالثقافة الديمقراطية الوحيدة - الإسلام - التي تشدهم ورعاياهم.

ويسوق الترابي هُنا حجة أخرى بأنه من الممكن إساءة استخدام الإسلام للغاية، لكن رؤية الغبن ومعالجته في نظام إسلامي ما لهو جزء من التقليد نفسه. ويزعم الترابي بأن الديمقراطية لن ترسى جذورها في حكومة بدولة مسلمين منصرفة عن جوهر الإسلام لقوله إن قَدَر من تحاشى الإسلام في الحكم والسياسة أن يلقي بصندوق الاقتراع في مزبلة التاريخ.

وشاد الترابي حركة إسلامية ترياقًا مضاداً ينافح به انعزالية الأفندية وسذاجتهم. وحين انضم الترابي إلى الإسلاميين - وهو بعد طالب في الجامعة - ألفاهم متكلسين بداخل دوائر

الطلاب للدرجة التي ينعتون بها المُستقطبين من المجتمع الأرحب «بالفرع الخارجي». ولم يأت الترابي بمستبدع حين درج على سيرة أقرانه الإسلاميين من أتراب جيله في خيبة أملهم التي يستشعرون إزاء خواء الحركات الشيوعية في أوساط الطلاب والصفوة. ولم تتكشف للترابي إمكانية إحداث حركة إسلامية جماهيرية ـ في قوله ـ إلا بعد ثورة أكتوبر 1964 الشعبية. وقد كرست هذه الثورة مستقبله بصفته سياسياً لدوره المهم فيها. ويقر الترابي بأن الطفرات والقفزات الكبيرة التي تميز بها تطور الحركة منذ تلك الثورة كان أمراً من أبعد أحلامه.

ووقعت مسؤولية بناء «فرع خارجي» عريض للحركة الإسلامية على قطاع الطلاب في الحركة الإسلامية. وكان بناء هذا الفرع الخارجي بمثابة مشروع فريد لإعادة تربية الطلاب بمنأى عن عزلة وسذاجة الصفوة. وأحسن الطلاب الإسلاميون استغلال اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ـ واختصاره «كوسو» والذي كان مؤسسة قومية ذائعة الصيت ـ بعد أن سيطروا عليه في عام 1973م. وسعياً من «كوسو» لتجسير صلته مع الشعب بادر بتنظيم مدارس صيفية وقوافل خدمة اجتماعية لتعليم الأميين وعلاج المرضى.

وبتوكيد «كوسو» ـ ومن ورائه الإسلاميون على أهمية الجانب الدعوي أي الإسلام ـ في تلك المناشط، فقد صاد الاتحاد عصفوري الاتصال بأهل الريف، والإسهام في توسيع الحركة، بحجر واحد. فقد كسبت الحركة الإسلامية أولاً أجر النفاذ إلى ريف السودان وهو ما عجزت عنه الحكومة المركزية وقصرت عنه الأحزاب ذات الصبغة الصوفية، وثانياً

كَبُرَ أولئك الشباب من أهل المنطقة في أعين من زاروهم لتكلفهم مشقة إدراج قراهم في خط تطوافهم. وقد كافأ أهل القرى السعيدة بطلة الجامعة الطلاب من أبنائهم ـ ممن أضحوا قادة محليين في نَظر أهلهم ـ بانتخابهم إلى المجالس الولائية والمركزية متى تقدموا يطلبونها لأنفسهم وحركتهم.

وحيث لاح للترابي أن الصفوة ساذجة ثقافياً فإنه استسخف معاركهم الداخلية الضروس اصطراعاً على السلطة. وهو يرى أن مختلف الأقنعة التي يتلثم بها هذا الصراع مثل العسكرية ضد المدنية والاشتراكية ضد الرأسمالية هي أقنعة شتى للمجموعة ذاتها التي تخلت عن الإسلام. وبرر الترابي تحالفه المثير للجدل مع طغمة نميري المايوية فيما بين 1977 إلى 1985م وفقاً لهذا الاعتبار.

وقد اجتمع على الترابي منتقدوه في الحركة ـ متشددهم والمعتدل ـ فصَلوه بشواظ كاويات من النقد لما قارفه من مساندة طاغية كان يعالج سَكرات موت نظامه حين اكتشف الإسلام فجأة. واحتج الترابي في رده على منتقديه بأن تحول النميري إلى الإسلام راجع إلى الحركة الإسلامية التي جعلت من مسألة توبة الدولة إلى الدين مسألة جلية وَجذابة حتى شامها ضليل كالنميري.

وعلى صعيد متصل فمنتقدو الترابي ينعون عليه تسليمه بوعد النميري له بأسلمة الدولة. ويرد الترابي على هؤلاء بأن مصداقية النميري ليست من شأنه في كثير أو قليل. ومما يؤكد ذلك أن الترابي بوصفه ناشطاً إسلامياً يعتبر نظام النميري ألحق نسباً بمتوالية حكومات الأفندية التي فارقت الإسلام في تصميمها الدستوري. فتلك الصفوة ـ التي تتوسل بصيت

الزعماء التقليديين والدينيين ونفوذهم لتصل إلى الشعب ـ لم يسبق لها أن اقتسمت هذه الحريات الليبرالية التي تتمشدق بها مع الجماهير بأي معنًى من المعاني.

والترابي في تحالفه مع النميري إنما كان يتلمس لحركته مساحة للمناورة. وقد خرج بمنهجه هذا جملة وتفصيلاً على منهاج الصفوة السياسي الذي يقضي باستعادة الديمقراطية أولاً، وترك خلاف الأيديولوجيات ليوم نصر الحريات. ويجادل الترابي بأنه حين عرّف السياسة وفقاً لشرائط الإسلام جعل همه استنزال الإسلام في الدولة غير مشغول بالديمقراطية إلا من حيث إنها مما لا يمكن فصم عراها بالإسلام.

وحيث إن الصفوات العلمانية لم تعر كثير بالٍ مسألة فسوق الدولة عن الدين، وجعلت الديمقراطية شغلاً منقطع السبب بالدين، فقد كان لزاماً على الحركة الإسلامية ابتداع تخطيطها التكتيكي الخاص في التحالفات متحررة عن إسار المنهج السياسي لتلك الصفوات.

(8)

« شيخ » الترابي

يقول ظاهر الحال بأنه لا مناصرو الترابي ولا مناصبوه العداء ينيطون به كثير فضل لما تجشمه من تحدي وتخذيل سلطات الصفوة التقليدية والحديثة على حد سواءٍ في الثقافة والسياسة السودانية. فالفريقان ما يزالان يرونه فقيهاً أو مهدياً أو أفندياً، مع جنوح بعضهم لإلحاقه بأهل السنة. والترابي لا يقدم نفسه في إطار أي من الفئات السابقة. وقد نفى السنية عن نفسه لأنه لا يرغب في الانتساب إلى نزاع سني شيعي تاريخي تراخت صلته بزمننا الراهن.

وأتباع الترابي - في سياق التبجيل له - يدعونه «شيخ الترابي» لما للقب «شيخ» من خصوصية تقتصر على الفقهاء والصوفية والزعماء القبليين. وصار هذا اللقب اسماً مستعاراً للترابي إبان انجحار الإخوان المسلمين «تحت الأرض» على عهد نميري. وأخبرني بعض قدامى أعضاء الحركة أنها كان بها مسيس حاجة «لشيخ» وإن تشكك واحد ممن تحدثت إليهم في صلاحية الترابي ليكون الشيخ المرتجى. ذلك أنه وفقاً لما ساقه عضو آخر يتسم بكثرة الانقلاب على سيرورة أفكاره ومجرى أفعاله. وهذه خصيصة لا يحل معها مقام "الشيخ" الذي يستوجب قدراً معلوماً من المحافظة.

وأعداء الترابي من فيلق العلمانيين - الذين بهم ريبة قديمة في تسلط الترابي - يصورونه في هيئة شيخ متسلط دائب التكريس لسلطته المطلقة على عقيدة عصمته من الخطأ والشطط. ثم إن إمعانه في نزع الشرعية عن طبقة الفقهاء أجلسته في مكانس الريب عند العلمانيين. فقد توجسوا خيفة منه، لأن الذي ينفي الفقهاء عن الدين فعل الترابي لا بد أنه يدبر أن يكون مرجع الإسلام الأول والأخير.

أما أهل المدرسة التربوية في حركته فقد ناصبوه العداء بجريرة تخفيه في إهاب أفندي مُتَغَرْبن. وكفروه عام 1996 بحيثيات آراء له في بعض المسائل الأصولية العقدية رأوا فيها تجديفًا لا يغتفر. فدعوته إلى دمقرطة المعرفة - أي جعلها متاحة للعامة والخاصة معاً - وتمييزه للدولة كمصدر لتوليد التشريع الفقهي، لم تلق القبول الحسن لدى الفقهاء. ووجد الناقمون عليه في دعوته للحوار بين الأديان الإبراهيمية إرخاصاً للإسلام لا يليق. كما أن مرونته وتطامن اتجاهه بصدد الجهاد لم تقربه الزلفى لا إلى هؤلاء ولا أولئك.

وحسب خصومه تملصه من أن يكون سُنياً - والمذهب السني هَو ذروة الإيمان في الإسلام - انتقاصاً للسلف. وكره خصوم الترَابي قوله بأن الردة تقوم برفع السلاح في وجهِ جماعة المسلمين وليس بوجدان المرء لأن في هذا تجويزاً لتبديل المسلم دينه. واستشاط خصومه لقوله بأن سلمان رشدي - صاحب رواية **آيات شيطانية** - لو حوكم في السودان لما قُضي عليه بعقوبة الردة.

والترابي - عند غالب الترابويين - مرتدٌّ زنيم. ولعل الاتهام بالردة كان أفصح ما يكون في محاضرة شهيرة قدمها د. جعفر شيخ إدريس - عدوه الألد الخصام منذ الستينيات - في خواتيم 1995 بالخرطوم. وما كانت المحاضرة - التي كان عنوانها «حسن الترابي: العلمانية في ثياب دينية» - سوى اجترار لجملة صالحة من مأثورات ما يُرمى به الرجل من هرطقة وبدع لاكتها من قديم ألسن المتنفذين. ومن بين كل أشكال العلمانية وضروبها المتشعبة توخت المحاضرة رمي الترابي بالعلمانية الشيوعية لأنها - بعكس العلمانية الغربية - تنطوي على اضطهاد الدولة للدين.

لاهـوت الحداثة: التحول بالحركة من خمول الضعف إلى صيت النفوذ

غفل أولئك الذين يرون تجديد الترابي الإسلامي ديدناً تَطّبَع عليه في أسرته اعتبار كاريزمية الرجل وطاقات التحديث التي بثها في السودان. فخلال ما يقل عن أربعة عقود استطاع لاهوت حداثته أن يغيِّر صورة حركة الإخوان المسلمين بحيث استحالت إلى هيئة أخرى مختلفة كلياً عما كانت عليه في أربعينيات وخمسينيات القرن المنصرم[13].

(13) ربيع حسن أحمد، وسيف محمد أحمد، مقابلة شخصية، 1996م.

فقد كانت في نظر الناس حينئذ تنظيماً رجعياً قصارى مبتغاه التفتيش على أخلاق الطلاب وضبطها. ودمغه ذلك إلى يومنا الراهن بنعت «الكيزان» وهو جمع مفردة «كوز» وهو آنية الماء عند أهل الريف، في دلالة التأخر[14]. وقد بلغت حملة الكيزان في التضييق على الطلاب بالدين آنذاك حداً جعل الترابي نفسه يحجم عن قبول دعوة الانتساب إلى الإخوان أيام طلابه العلم بالمدارس الثانوية. فلم ير رأيهم في أن تلك غاية الدين في بلد خَطْبُه الاستعماري ماثل وملح.

ويذكر الرئيس جعفر نميري بؤس هذا التفتيش على أيامه في المدرسة الثانوية. فقد استسخف طلب أعضاء الحركة منه ألا يلبس البنطال القصير ـ الشورت ـ حين يقبل على لعب كرة القدم وأردف قائلاً: «أظنهم كانوا يريدون لنا لبس شورت شرعي». ويمضي نميري لأبعد من ذلك حين يعترف بأنه كان يظن الترابي درويشاً ـ مجذوباً ـ صوفياً خلال سنيّ التعاون بينهما في خواتيم السبعينيات وبواكير الثمانينيات.

وكان لهذا التتفيه لقدر الحركة الإسلامية آثار سلبية وخيمة. فيقال ـ على سبيل المثال ـ إن رئيس جهاز الأمن السوداني أوسع رجاله سخرية واستهزاء في يونيو 1989 لمراقبتهم اجتماعات الحركة الإسلامية بدلاً عن التركيز على من بيدهم القوة الحقيقية للقيام بانقلاب عسكري. ويا لشد ما ثبت خطأ رئيس الجهاز حين باغتهم انقلاب جمعة الثلاثين من يونيو 1989 الذي ما تزال عصبته هي الحكومة بالتعاون مع الحركة الإسلامية قابضة على مقاليد السلطة في البلاد.

(14) للاطلاع على سيرة أعضاء الحركة ممن طالهم لاهوت الترابي انظر: حسن مكي (1995م).

ولاهوت الترابي أحدث تحولاً مفاهيمياً وتنظيمياً في الحركة حيث انتقل بها إلى حداثة تكز لها أسنان الحسد عند أعدائها. فقد استأسدت الحركة في دوائر القوى الانتخابية «الحديثة» مثل الطلاب والأفندية وضباط الجيش. وقد جعلت من انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ـ عرين الحداثة الاستعمارية ـ حدثاً لا يستثير أدنى اهتمام لما حققته فيها من انتصارات داوية به منذ عام 1972. كما اكتسحت دوائر الخريجين الخاصة بدون عنت يذكر في انتخابات عام 1986. وأخيراً نسوق ما قاله أحد الضباط في توصيفه لأثر الحركة على العسكريين. «صار الضباط، الذين كانت العربدة وإغواء الفتيات مهنة ثانية لهم، يتدافعون زرافات إلى الصلاة حين يرفع المؤذن صوته بالنداء في الثكنات».

ونالت الأساليب الحديثة لحركة الإخوان المسلمين قسطاً وافراً من «الاحتجاج» عليها من منتقصيها الحداثويين. فإليكس دي وال ـ الناشط في حقل حقوق الإنسان ـ يلاحظ سخاءها في تدريب كوادرها خصوصاً على فنون الاتصال. وينعي عليها بعض الحداثويين «تأمركهم» لمّا أحسنوا استخدام الحواسيب الآلية في انتخابات 1986 التي احتازوا فيها المرتبة الثالثة، وقاربت مناكبهم الأحزاب ذات الجذور التاريخية العريقة. ويلحى عليها الشيوعيون الأموال الممدودة التي تدرها مصارفهم الإسلامية حسنة الإدارة.

وبدلاً عن معالجة الحقائق الثقافية والسياسية الماثلة حول الترابي أغرق الحداثويون والكتاب الغربيون في ذم الترابي وجعلوا ذلك ديدناً وطقساً. وقد طابقوا بينه وبين طائفة من

الأوروبيين غير محمودي السيرة من لدن ميكافيللي إلى راسبوتين. ويستنتج الكاتب مارك هوسباند من وابل القدح الذي أفرغت ميازيبه على الترابي أنه لم يظفر بكلمة طيبة واحدة لا من الغرب ولا من حداثويي المسلمين.

على أن الكاتب إم. اي. ياب – الذي نظر في الذم الكثير الذي كتب عن الترابي– ينصح بعدم الإسراف في الاستهانة بالرجل لما سببه هذا المسلك من تعويق إصدار حكم منصف ودقيق على مفكر شجاع البادرة، أصيل الخاطرة، ذي قدرة مرموقة على إحداث التغيير. وهذا التحليل للاهوت الحداثة عند الترابي، الذي نحاوله هنا، هو خطوة لجهة منازلة أفكاره على نحو مستنير.

الفصل الخامس

داحس المعهديين والغردونيين وغبراؤهم: تخفيض قوام الجامعة الإسلامية عام 1969م


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

قرَّرت لجنة كُوِّنت في العام 1969م، للنظر في وضع جامعة أم درمان الإسلامية، أن تخفضها إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية، أو تعيدها بالأحرى إلى هيكلها في ما قبل عام 1965م؛ الذي تنامت منه حتى صارت جامعة بسرعة استرابت أعيُن المراقبين في اللجنة والمراجعين. وقرار التصفية هذا يتَّسق مع عدة قرارات وإجراءات جاء بها التقدّميون، الذين علا نجمهم إبان فترة سيطرة اليساريين بعد انقلاب نميري، للنيل من (قوى الرجعية) التي أخذت في إهلاك مؤسسات العلمانية وقضيتها منذ انتكسوا، في قول قوى الحداثة، بثورة أكتوبر 1964م، وتولّوا مقاليد الأمور. ومن تلك الإجراءات التي اتخذها التقدّميون في لجنة ردِّ الجامعة الإسلامية وذيولها إلى ماضيها كـ(معهد علمي) عالٍ لدراسات الإسلام والعربية:

1- إعادة (قسم الشريعة) المستقل بذاته – في ظروف تقدَّم ذكرها – إلى (بيت الطاعة) في القضائية تحت إمرة القضاة المدنيين.

2- منع قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم من قَبول المنتسبين إليه.

3- فصل ثلاثة عشر من أساتذة جامعة الخرطوم من ذوي التوجُّهات الإسلامية مثل عبدالله الطيب ومدثر عبدالرحيم وزكي مصطفى.

4- حذف كتاب محمد قطب (**شبهات حول الإسلام**) من مقرَّر المدارس الثانوية العليا.

5- تخفيض عدد الحصَص المخصَّصة لتدريس الديانة الإسلامية في المدارس الثَانوية.

وما إن أطاحت عصبة مايو بالشيوعيين في يوليو 1971م حتى كُوِّنت لجنة أخرى لمراجعة وضع جامعة أم درمان الإسلامية سابقاً. ولم يستغرب أحد إذ خرجت في 1975م بقرار إعادة الجامعة لهيكلها الكامل. وأريد في هذا الباب من الكتاب ردَّ سياسة الكرِّ والفرِّ حول جامعة أم درمان الإسلامية إلى أصولها في الثنائية المانوية الاستعمارية التي جعلت التعليم في البلاد قسمين: تعليم عصري مثَّلته كلية غردون (1902م) التي انبثقت عنها جامعة الخرطوم (1956م)، وتعليم تقليدي تمثَّل في المعهد العلمي (1912م) الذي أصبح جامعة أم درمان الإسلامية (1965م).

يكنِّي طلابُ كلية غردون العصرية ـ التي لا تقبل إلا الصفوة ـ طلابَ معهد أم درمان العلمي التقليدي بـ(المعهديين) في حين يسمِّي الآخرون هؤلاء بـ(بالغردونيين).

ووصف شاعر بريطانيا العتيق روديارد كيبلنغ الاثنين معاً في قصيدته «مدرسة كتشنر» (1899م). فكلية غردون، كما يرى الشاعر، هي نتاج أكثر البشر جنوناً، الإنجليز، حيث يقول إنهم:

يفرشون الأرض بجثث القتلى، وقبل أن تبرد فوهات مدافعهم

يسيرون زرافـات ووحـدانـا يـدعـون الناس لبركات مدارسهم.

في حين قد يصح وصف المعهد ـ الذي لم يخطر ببال الشاعر بالطبع لتأخر قيامه ـ بأنه من بنات أفكار أموات «أمراء المهدية». وقد جاء ذكرهم على لسان الشاعر ممن مهد موتهم لمأثرة "مدرسة كتشنر".

ومن اليقين الثابت أن جذور فكرة المعهد تعود لجثث أمراء المهدية، ذلك أن رجال الدين الإسلامي ـ الذين أقلقهم تغير الزمان وحال المعرفة بالفقه والدين بعد غزو الإنجليز ـ ناشدوا الإدارة الاستعمارية بإرسال طلاب للأزهر بمصر لدراسة علوم الدين. إلا أن الإدارة الاستعمارية كانت تعارض إرسال طلاب إلى مصر التي أفسدتها ـ في رأيهم ـ روح الحماس الوطني. ومن ناحية أخرى كانت الإدارة أيضاً تمانع في تدريس علوم إسلامية حقيقية في كلية ابتناها المسيحيون صدقة جارية لروح غـردون. ومن هنا جاء ميلاد المعهد العلمي.

أسهمت كلية غردون في تزهيد الطلاب السودانيين في الدراسة بالمعهد لميزتين فيها: أولاهما تدريب الطلاب للانخراط في وظائف الحكومة، وثانيهما السُكنى في الداخليات. ولن أستفيض في حسرة المعهديين على حرمانهم من التنشئة في جو الداخليات المتحرر، رغم سطوع مقالتهم فيها، في مثل الذي جاء في هذا الخصوص عند الشاعر محمد محمد علي في كتابه المعنون **من جيل إلى جيل**.

أنشئت كلية غردون لتكون بمثابة آلة تفريخ للموظفين من الأهالي. وكان اسمها بين العامة هو «التجهيزي» التي تعد طلابها لأجل الخدمة في الحكومة. ولم يكن تعليم المعهد مما يتوسل به خريجه إلى التوظيف في القطاع الحديث.

ثم إن الغردونيين ـ لما يضفيه عليهم الإنجليز من رعاية وعناية ـ كانوا محط حسد المعهديين الذين وصفوهم بأنهم أنصار «المسترات» أو حزب الفرنجة. ونرى الشاعر حسين منصور ـ أحد المنتسبين للمعهد (بالوظيفة فيه لا بالتخرج منه) ـ قد فتح النار على أسلوب الغردونيين في الحياة تحت رعاية الإنجليز حيث انبثت شائعات الشذوذ الجنسي في الكلية التي كان يقوم عليها مستر يودال.

واستصحب شاعر المعهديين الحسود هذا التخليط المريب في الكلية فسماهم «غرس» يودال. ولم يقتصر على تصويرهم في شعره على أنهم طائفة مخنثة بخدودهم اللدنة وأذرعهم البضة وشفاههم الرقيقة، بل وأقذع. فوصف الكلية على أنها موئل الفسوق والشذوذ يشطأ طلابها ـ غرس يودال ـ ويتبرعمون، يرويهم «ماء الرجال» وشوربة العدس (طعام الكلية الراتب). وهم كذلك في قول الشاعر:

والنائمون كما سمعت لوجههم

فمُناهُم في الليلِ رهزُ عروس

أما الغردونيون فكانوا يرون أن المعهد أصلاً نتاج فكرة خاطئة؛ ففي ملّتهم واعتقادهم في مذهب المُعاصرة المصحوب بالوطنية، كان قصْر الدراسة في المعهد على

الدين واللغة العربية مؤامرة استعمارية لحرمان السودانيين من ثمرات العلم الذي هو لبُّ القوة والذكاء الحضاري في العالم الحديث. لذا كان حديث الغردونيين عن المعهد على أنه (مشكلة) بأكثر منه تعليماً بديلاً. وفي غمرة حماسهم لتصحيح هذه الصورة خرج الغردونيون بعدد من الأفكار لإصلاحه وجدت تعبيراً مؤسسياً لها عند تأسيس مؤتمر الخريجين عام 1938م.

وبشكل عام لم يكن الغردونيون يثقون بقدرة منسوبي المعهد على استيعاب المعاصرة، وكان مردُّ اهتمامهم بالمعهد هو الوطنية الدينية بأكثر من الاعتبارات التعليمية والوظيفية. وانسحبت النظرة ذاتها على المذكرتين اللتين تقدَّم بهما مؤتمر الخريجين، الذي تكون في العام 1936م من خريجي كلية غردون في الغالب، حول التعليم للإدارة الاستعمارية في العام 1939م. خصَّت المذكرة الأولى (مشكلة المعهد) وطرائق حلِّها وإصلاح الوضع كل اهتمامها، ولم تتطرَّق لمسألة توظيف خرِّيجيه أبداً. بينما أسقطت ثانيتهما المعهد تماماً وتوفَّرت لمناقشة مستقبل التعليم في السودان بعد عقد من عام 1939م بأسلوب رصين وبنّاء.

وببساطة لم يكن لدى مؤتمر الخريجين أدنى مكان للمعهد في رؤيته الأساسية لمستقبل التعليم في البلاد. ويحقّ للمرء أن يستغرب هذا الاستخفاف بالمعهد. فقد كان بوسِع المذكرة الأولى، طالما سعت إلى إصلاح التعليم، أن توطِّن المعهد في الصورة العامة للتعليم القومي بشكل أو آخر، وبمقدار زاد أو نقص.

وكان بإمكان الخريجين فعل الشيء ذاته في المذكرة الثانية، التي أفرغت شآبيب المدح والتقريظ على لجنة لورد دي لاوار التي عيَّنتها الإدارة الاستعمارية عام 1937م للاستنارة بتوصياتها حول مستقبل التعليم في البلاد. وأوصت تلك اللجنة، برئاسة علي الجارم؛ الشاعر والنحوي المصري الذائع الصيت، بتأهيل طائفة من السودانيين ليقوموا على تدريس العربية بالكفاءة المطلوبة. إلا أن مؤتمر الخريجين لم يرَ في المعهد ماعوناً مناسباً لتخريج هذه الطائفة المذكورة. وهو عندهم ليس مشكلة فقط، بل ومشكلة تستعصي على الحل.

إلا أن المعهديين من جانبهم كانوا على قدر من الذكاء بحيث أدركوا أن ما يصفه الآخرون بأنه مشكلة، هو في حقيقته "هويتهم". إذ كتب محمد محمد علي– أحد خريجي المعهد– في عام 1946م مطالباً المعهديين بتولي الريادة ومناقشة أوضاع "هويتهم" على الملأ، حيث إن خريجي الحكومة والأفندية– كما يرى– لا يمكن الوثوق بحسن تمثيلهم للمعهديين. فمؤتمر الأفندية هذا اعتاد وأدمن وضع "إصلاح المعهد" على لائحة اجتماعاته السنوية ولا حياة لمن تنادي. ونصح محمد محمد علي المعهديين ألا يبدوا على صورة الضحية المنتظِرة للمعاصرة والحداثة لأنهم ممن سيفيد منهما ويصيب خيراً كثيراً.

وأصاب محاولات المعهديين للإفصاح عن هويتهم ـ أو بالأحرى تمثيلهم لنفسهم أصالة لا وكالة بغيرهم ـ الوأد من سياسات الاستعمار، بل وسياسات الوطنيين كذلك. فكامل الباقر ـ أحد خريجي المعهد والرجل الذي استطاع بمفرده تحويل المعهد لجامعة في عام 1965م كما سنعرض ذلك

لاحقاً ـ يستذكر كيف أن الكلمة التي نشرها وهو طالب بالمعهد عام 1939م ـ متناولاً أوضاعه في الصحف ـ جلبت عليه غضبة مُضرية من السكرتير القضائي للحاكم العام.

ومن أشد دلائل اعتبار الغردونيين أن المعهد «مشكلة» مزمنة هو بشكل عام عدم الاعتراف بالمعهديين كأعضاء في مؤتمر الخريجين. وبلغ هذا الجفاء أشده حين رفض نادي الخريجين الغردوني إقامة حفل تأبين تخليداً لذكرى التيجاني يوسف بشير الشاعر المعهدي الصميم لأنه لم يكن غردونياً. وسنعرض لطرف من هذا الهذيان الاستعماري في فصلنا القادم.

ثم إن الغردونيين ـ في صدد التفكير حول المعهد و«مشكلته» ـ كانت تنقصهم إسهامات المعهديين أنفسهم ورؤيتهم لما أرادوا لمعهدهم أن يكون. وهنا منشأ ورطة الأفندية إزاء المعهد وما انطووا عليه من مفارقة تاريخية: فهم ملتزمون به وطنياً ودينياً، لأنه يدرس القرآن وعلومه وهما مدار عزتهم الثقافية ووقود وطنيتهم السياسية، غير أنهم كارهون له لمجافاته الحداثة التي هم ثمرة لها، وهي غاية نضالهم القومي متى ما تحررت البلاد لتلحق بركب الأمم المتمدنة.

وعلى خلاف محاولات الإصلاح الاستعمارية والحديثة العقيمة التي أتت من جهات خارج المعهد، فإن حركة الإصلاح التي حولته إلى جامعة كانت نتاجاً لروح المعهد وتعاليمه وقاد إليها اجتماع عدد من العوامل.

1 ـ ظهور قيادة مؤمنة بقضية تحديث المعهد تدفعها رغبة طلاب المعهد في تطوير نظامه ليمنحهم شهادات دراسية تمكنهم من المنافسة في سوق الوظائف الحديث.

2 - تطوير الأزهر على عهد الرئيس عبد الناصر قدم للمعهد مثالاً يُحتذى.

3 - تشكل بيئة سياسية وقومية وإقليمية أصبح فيها الإسلام الركن الركين جعل للمعهد قوة معترفاً بها في النشاط الثقافي السياسي. وساهمت حقيقتان محوريتان في تمكين هذه البيئة السياسية:

(أ) ظهور الوطنية الدينية وانتشارها في وجه العلمانية الراديكالية وما صاحبها من مناداة بالتغيير الاجتماعي كان تبناها الحزب الشيوعي ـ المارق على الجماعة في نظر هؤلاء ـ في السودان في ما بعد عام 1964م.

(ب) تزايد الدور الذي تلعبه المملكة العربية السعودية، بفضل ثروتها البترودولارية الجديدة آنذاك، وتحت رعاية الملك فيصل ـ ذي الحنكة السياسية المقدرة ـ والذي رأى في الراديكالية السودانية شبهة ناصرية بيِّنة الضرر والأذى بحيث يتحتم وأدها في مهدها.

ونتيجة لذلك، تولت المملكة تطوير الجامعة الإسلامية بشكل عام بدفعها لمرتبات الأساتذة المصريين ليقوموا بإدارة الجامعة والتدريس فيها. ولن نخوض في تفصيلات الأصول المختلفة والحقائق التي عملت على إنشاء الجامعة بل سنولي قصارى اهتمامنا هنا لسيرورة التحديث والمعاصرة للمعهد التي اختص بها شخص كامل الباقر.

ورغم ما يبدو في الظاهر من أن فكرة الجامعة قد تعود إلى حقبة الستينيات في السودان، إلا أن تطورها بشكلها هذا لهو بفضل كامل الباقر أحد خريجي المعهد المنتسب إلى عائلة الرئيس الأزهري الدينية المشهورة. ومن المؤكد أن كامل

الباقر كانت تراود خلده فكرة تطوير المعهد وإصلاحه منذ أن كان طالباً فيه في نهايات الثلاثينيات وبداية الأربعينيات كما أسلفنا سابقاً.

ولوعيه بضعة حال الجاهل باللغة الإنجليزية في بلد سادته الإنجليز - وحقيقة أن إهمال تدريسها هو المعوق الأساسي للمعهد - فقد انتسب كامل الباقر وهو صبي لم يتعد عمره الثانية عشرة بعد، إلى مدرسة حديثة (الأحفاد) لتعليم الإنجليزية، فيما واصل دراسته العادية بالمعهد. والتحق كذلك بعضوية الجمعية الثقافية بالمعهد مشاركاً في نشاطاتها المختلفة بهدف إصلاح المعهد. ثم نال منحة دراسية مصرية في الأربعينيات ليدرس في دار العلوم، وبعدها تحصل على درجة الدكتوراه في التربية من جامعة إدنبره في عام 1953م وعند عودته للسودان في عام 1956م. أصبح مديراً لوزارة الشؤون الدينية حديثة التكوين آنذاك.

ومن موقع السلطة والنفوذ هذا أخذ كامل الباقر على عاتقه إنزال حجته وفكرته المحورية من أن ازدواجية التعليم التي ترتب تعليماً حديثاً ودينياً لا أساس لها في الإسلام. فحتى قولنا «التعليم الإسلامي» هي تسمية خاطئة معنًى ومبنًى. وخطط الباقر لتطوير معهد أم درمان فعلياً على مراحل ثلاث: أولها مرحلة تطوير المعهد نفسه (1958 – 1963) وفيها تم تنفيذ خطة تحديث المعهد المتوارثة بكاملها، فأصبح كليتين لتدريس العربية والعلوم الإسلامية. وتلتها مرحلة تطوروهي الكلية الجامعية الإسلامية (1963 – 1965م) استعداداً للدخول إلى مرحلة الجامعة الكاملة.

على أن حقيقة منشأ الجامعة الإسلامية تكمن في مكابدة طلاب مدارس المعاهد الدينية الثانوية للمشاق والنضال المستمر ضد التعليم التقليدي الذي خضعوا له، وأضر بفرصهم في الحصول على فرص العمل في الاقتصاد الحديث. وكانت معركتهم ذات منحيين: فهم من ناحية كانوا يضغطون على الحكومة المتمنعة عليهم لتقبل حقهم في الدراسة والجلوس للامتحانات في قطاع المدارس الحكومية لنيل الشهادة الثانوية التي يتوسلون بها للدخول إلى مؤسسات التعليم الحديث كجامعة الخرطوم. وأفلحوا في نيل مبتغاهم في حوالي عام 1960 حينما سمح لهم بالجلوس لامتحانات الدخول للكليات السودانية مثلهم مثل بقية طلاب المدارس الحكومية. وتوجوا نضالهم للتساوي مع المدارس الحكومية بقرار الحكومة إلغاء نظام المعهد العلمي التعليمي مرة واحدة واستيعاب طلابه في التعليم الحكومي القومي.

ومن ناحية أخرى كان طلاب المعهد قد ضاقوا بهيئة العلماء الدينيين والمدرسين المحافظين المشبعين إيماناً بتقاليد المعهد لكونه آخر معقل للدين في البلاد. فقد قاوم هؤلاء المشايخ ما وسعهم التخلي عن المعهد العلمي من أجل رخصة تمنحها لهم الحكومة عطية لمزاولة العمل. وكان طلاب المعهد ـ على نقيض هؤلاء المشايخ ـ يتطلعون لأن يفتح لهم تحديث المعهد أبواباً للتعليم الجامعي ذي الشهادات العصرية الموثوق بها.

ولاقى طلاب المعاهد العلمية الثانوية أولى بشائر نشوء الجامعة الإسلامية بالدخول في إضراب عام مساندة منهم لهذه الفكرة حتى لا يقبرها المحافظون المتربصون. فقد

ارتاب الطلاب في لجنة تكونت على تلك الأيام لمراجعة أوضاع المعهد، وغلبت فيها العناصر المحافظة التي كرهت تحول المعهد إلى جامعة حديثة. وقاتل هؤلاء المدرسون ذوو الميول المحافظة بعناد لا يلين لإبعاد مذمة التحديث عن المعهد.

وعلى الرغم من التحولات المهمة في مسيرة المعهد، إلا أن أولئك المحافظين تشبثوا بما بقي حتى من أطلال معهد أم درمان العلمي حتى سنة 1984م. وأدمجت تلك الأطلال لاحقاً في كلية القرآن الكريم التي تأسست عام 1982م إرضاء لخاطر هؤلاء العلماء. وقد أصبحت كلية القرآن الكريم جامعة في عام 1990م.

لقد استغلق أمر المعهد على الغردونيين استغلاقاً قادهم إلى قصر النظر وانسداد البصيرة. فاعتقادهم في تضاد المعهد مع التحديث - بحيث أصبح «المشكلة» المعروفة لديهم - جعلهم عرضة لإيمان الساذج بوجود طريق أو وسيلة واحدة للتحديث. وفي واقع الأمر فإن نشوء الجامعة الإسلامية نفسه مما يقف دليلاً على أن التحديث مشروع لا مناص منه وإن اختلف الناس في طرائق فهمه وتبنيه.

وقد سهر على تحديث المعهد طلاب استسخفوا الفكرة الاستعمارية التي فلقت التعليم بشكل اعتباطي إلى تعليم ديني منقطع للمعاد، وآخر حديث تجهيزي للتوظيف والمعاش. ولم يقف بهم شغفهم بالحداثة عند تلك المحطة فحسب. فقد جاء وقت في السبعينيات طالبوا فيه بالتعليم المختلط في الجامعة الإسلامية التي كانت قد خصصت كلية منقطعة للبنات. ولم يعجب ذلك المشايخ حتى ممن انتصروا لقيام الجامعة أول أمرها. وهذا بيان في أن التحديث غلاب والسبل إليه شتى.

كان تخفيض قوام الجامعة الإسلامية بعد ثورة مايو التقدمية إلى سابق عهد المعهد العلمي خطلاً جانبه التوفيق في نواح عديدة. فقد أظهر جهلاً «تقدمياً» لا يغتفر بالحقل المعرفيً الثقافي والسياسي للتعليم الديني الذي أوى إليه أبناء الفقراء والريف والمعلمين الله. فليس يصح للتقدميين أن يصعروا خدهم لمطلب هؤلاء المحرومين في تعليم حديث يؤمن لهم الرزق ويفتح أمامهم فرص الترقي في الحياة. ومع ذلك فالجهل الذي أحاط بالمعهد وأحواله هو جهل متعمد وليس به سذاجة الجهل أو براءة المقصد.

ويصدق على مثل هذا الجهل القاصد قول الأنثربولوجي الفرنسي بيير بوردو عن «الجهل المستنير». فكتابات الغردونيين عن التاريخ الوطني في مقاومة الاستعمار أو عن الفترة التي تلته إما تجاهلت المعهد بالكلية، أو أبرزته في صورة لا تسر الناظرين. فناصر السيد في رسالته حول **تاريخ التعليم الحديث** لا يذكر المعهد إلا مقترناً "بمشكلة تعريب التعليم". غير أن سعاد إبراهيم عيسى تميزت عن أضرابها بإحقاق المعهد حقه، حتى أنها انتقدت قرار تخفيض قوام الجامعة ووصفته بالتخبط التعليمي.

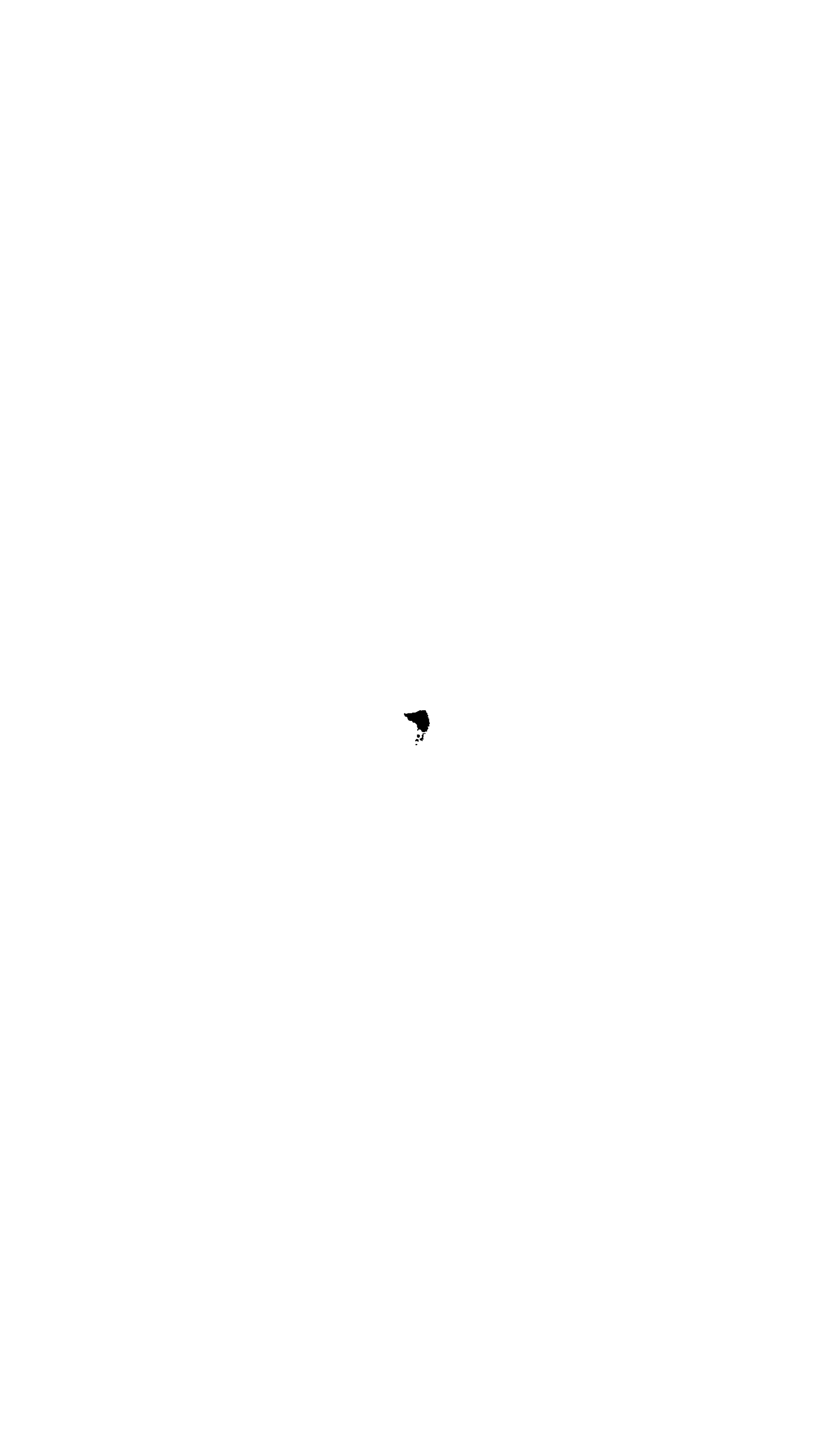
أما كتابا مدثر عبد الرحيم «1969م» و محمد عمر بشير «1974م»، اللذان هما العمدة في تاريخ الحركة الوطنية مكتوبة من زاوية غردونية، فهما مثال في تجاهل دور المعهد عند سرد تاريخ تلك الفترة. وهو تجاهل اتفقا فيه على ما بينهما من اختلاف الفكر والسياسة: فمدثر إسلامي راسخ، ومحمد عمر كان علمانياً ذكياً. واتفاقهما إذاً هو أثر من الولاء للمؤسسة الغردونية والتشرب بعقائدها وحزازاتها.

فقد أشار محمد عمر بشير إلى المعهد بثلاثة هوامش فقط مقارنة بأربعين إشارة خص بها كلية غردون وروادها من السلف الصالح ومؤتمر خريجيها اللوامع. بل والأعجب من هذا أن إشارته للمعهد كانت استخفافية. في حين لم يكلف مدثر عبد الرحيم نفسه حتى عناء إدخال اسم المعهد في قائمة مصطلحه وإن أشار إلى مؤسسه، الشيخ أبو القاسم هاشم، بخصوص تعاونه مع السلطة المستعمرة.

فبتخفيضهم لقوام جامعة أم درمانٍ الإسلاميةٍ، فإن دُعاة التحديث واليسارية سلكوا مسلكاً متعجرفاً بحسبانهم الأوصياء الخلص على التحديث ومسيرته. وكان نتيجة ذلك مجانبة وازدراء لنظام تعليمي كان يلبي حاجات تنورية شحيحة لمسحوقي البلد. وبافتقار التحديثيينٍ اليساريين للتحليل السياسي المستوعب لحال المعهد غضوا الطرف عن النضال التاريخي لطلاب المعهد من أجل نَيل نصيبٍ من التعليم الموصوف بالحديث.

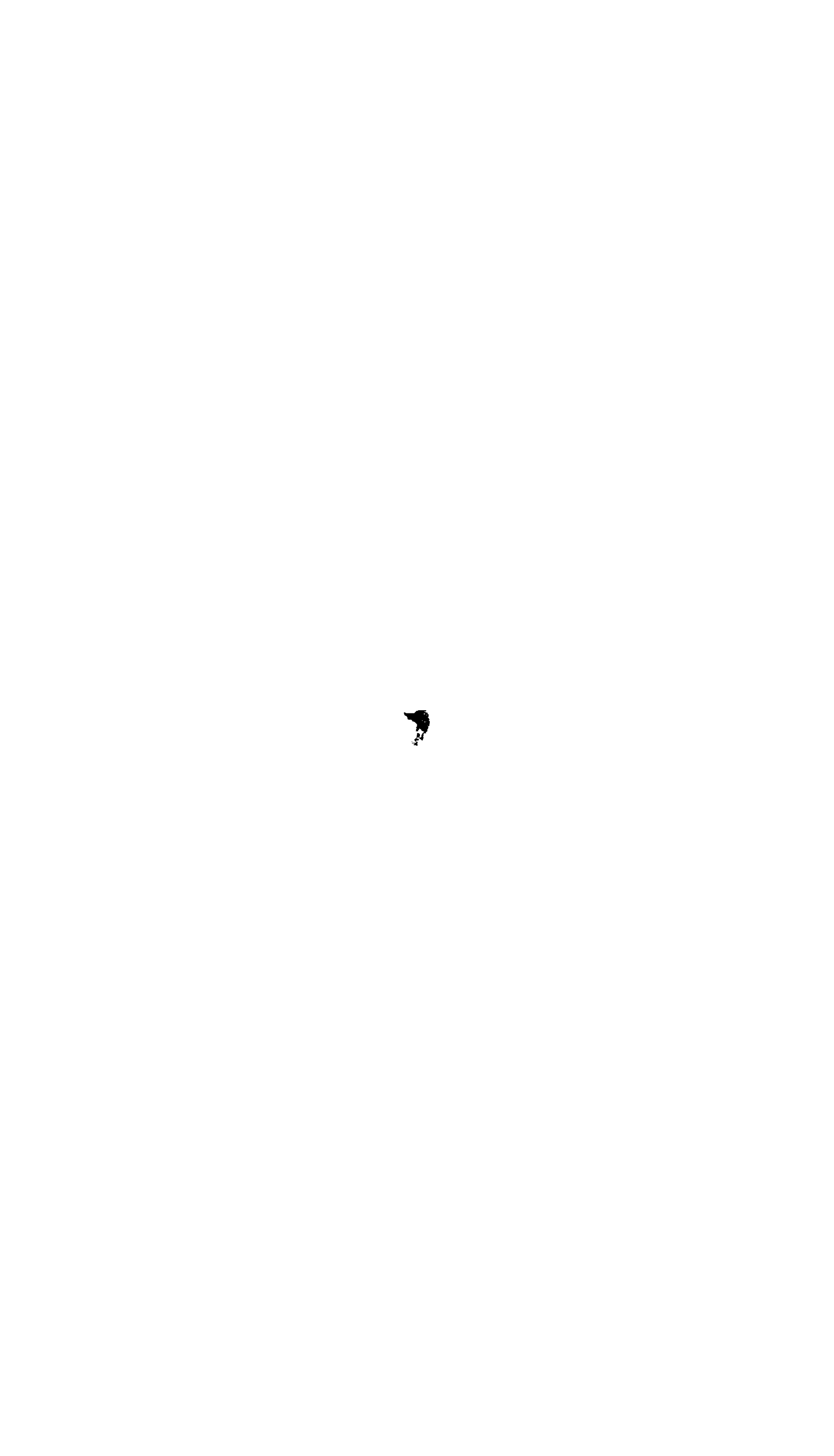
وخلافاً لخطاب التحديثيين التقدُّميٍ لفظاً فإنهم، بما فعلوا بالمعهد، وجدوا أنفسهم طرفاً متطوِّعاً في تحالف مع من يتهمونهم بـ(الرجعية) في مملكة التعليم التقليدي. فقد تلاقت فكرتهم في خفض الجامعة الإسلامية إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية في 1969م مع فكرة غلاة المشايخ الذين لم يريدوا للمعهد أن يترقّى إلى جامعة يضمُر فيها تخصُّصه التأريخي في الدراسات الإسلامية والعربية.

أما عن مردود تخفيض الجامعة الإسلامية سياسياً على التقدُّميين ففادح. فقد أبرزهم في مسوح الآخذين بثأرهم ممن ظلمهم بعد تهافت ثورة أكتوبر 1964م. كما طبعهم بطابع من يتعامل بردِّ الفعل، وهي صورة لا ينبغي لأيِّ داعية إصلاح وتحديث أن يُوصَم بها.



الفصل السادس

عبد الله الشيخ البشير مُعَلِّماً
نعيم الإنجليزية. . ونارها



(1)

في ما بين 1988 – 1989م زاملت الأستاذ الطيب محمد الطيب، الكاتب والفلكلوري الفَطِن الـذَرِب، في تقديم برنامج أسبوعي لإذاعة راديو أم درمان، أجرينا فيه مقابلات مسهبة مع المرحوم عبد الله الشيخ البشير الشاعر والأديب والرئيس السابق لرابطة معلمي اللغة العربية والدين. وكان مبتغانا استنباط مزيج متناغم ما بين الترجمة والسيرة الذاتية. وقتها كان الشيخ البشير مصاباً بمرض السكر، متقاعداً، طريح الفراش، ذهيب البصر، لتفاقم علله التي قاسى منها حتى لحق بالرفيق الأعلى في 1996، رحمه الله كثيراً.

وراقـت لي فكرة تقديم البرنامج لعدة أسباب أولها: أني رغبت في الإفصاح عن قرابتي للبشير بانتسابنا إلى علي إبراهيم، سلفنا الأكبر، وبانضوائنا في عصبة اجتماعية تستوطن الخرطوم تتسمى باسمه. وثانيها أني وددت في التعبير عن عظيم امتناني له، إذ تعرفت عبر ذوقه الرفيع الأخّاذ إلى مكنونات الثقافة السودانية والفولكلور.

إذن كان اشتراكي في البرنامج - على حد ما ظننت - رحلة في دروب «رومانسية الهامش»[1] بالعرفان وبرّ القربى. وكان فضولي لهذه الرحلة جامحاً لأنني كنت - ولا أزال - ممن كانوا يحاولون نقد تاريخ القومية السودانية في ظل الاستعمار الإنجليزي التي احتكرت قيادتها الصفوة المستغربة من خريجي كلية غردون، كما احتكرت تدوينها وترويجها في التاريخ العام.

كنت ذا فضول لمعرفة كيف ترى الصفوة التقليدية - تلك التي تخرجت من الخلاوي والمعهد العلمي التي لم تكن اللغة الإنجليزية علماً من علومها والتي ينتسب إليها عبد الله الشيخ البشير - هذا التاريخ للقومية السودانية المكتوب من وجهة خريجي المدارس الحديثة. وخلال سفري في رحلة رومانسية الهامش هذه تعثرت بذكرى قوية من عهد طفولة عبد الله الشيخ البشير كان لها ما بعدها. قال البشير في هذه الذكرى:

«كنت فيما خلا من طفولتي - وأنا ابن سبعة أو ثمانية - أدرس كأضرابي في الخلوة بالخرطوم فأخذونا ذات يوم إلى احتفال - إما أني نسيت مناسبته أو أنهم لم يحفلوا بإبلاغنا بها أصلاً. وفي مكان الاحتفال صُففنا أمام محطة السكة الحديد الخرطوم على طول شارع الطابية في مواجهة شارع فيكتوريا المؤدي إلى قصر الحاكم العام. وجعلوا تلامذة مدارس الحكومة على ميسرة المحطة فيما استحكم طُلاب الخلوة - وأنا منهم - بالميمنة.

---

(1) ترجمة: الخاتم محمد المهدي.

ويومها طال انتظارنا للاكتحال بطلعة المسؤول البريطاني الذي يُحتفل على شرفه. وبعدَ حين جاء المسؤول من ناحيتنا اليسرى يمتطي حصاناً على جادة شارع الطابية متفقداً صف التلامذة الذين احتشدوا تحية له. وعند النقطة التي تفصل بيننا نحن طلاب الخلاوي عن أضرابنا طلاب المدارس الحكومية أوقف المسؤول البريطاني حصانه، ولوى عِنانه يساراً في اتجاه قصر الحاكم، العام وألقمنا غباره.

وكلما اتسعت لي مشاغل الحياة على خلفية الوظيفة والثقافة والسياسة في السودان، أعود بالذاكرة القهقرى إلى حيث وقفت ـ وأنا طفل ـ أحدق في الفجوة الفاغرة التي احتفرها رفض المسؤول البريطاني. فقد رفض، وهو مثال السلطة والشرعية لدينا حتى مجرد الاعتراف بوجودنا. وما حدث كان في طفولتي وأنا على أعتاب (التعليم التقليدي)، الذي سلكت فيه إلى المعهد العلمي بأم درمان وصولاً إلى ذروته بجامعة الأزهر بالقاهرة، نحت فيّ تابعيتي لطلاب المدارس الحكومية بشكل لا يُمحى.

وما أزال أحس بمذاق المرارة التي تكاثفت في فمي يوم الاحتفال ذاك حينما انتهكت تطلعاتي الطفولية وقبرت حاجتي للاهتمام، وشعرت بأن المسؤول البريطاني بجفائه القُح حرمني حقاً شرعياً وامتيازاً حقيقاً بي حينما لم يبادلني النظر. ومنذها لم يتغير عندي شيء مما سبق».

لقد أيقظت هذه الحادثة الباكرة البشير إلى أنه من مواليد الأمكنة الخاطئة. وقد أدرك وهو في شرخ الطفولة صدق مقالة ج. ن نيبول ـ الكاتب الذي أصله هندي آسيوي ـ أن

ميلاد المرءِ في المكان الخطأ يعنى ميلادًا في الفوضى. ولما نضج بالغاً داوم البشير أيضاً على تبيُّن أن للفوضى منطقها واستمراريتها الخاصة بها.

وبالقدر ذاته يصف أحمد أمين، الأكاديمي المصري الذي عُمِّرَ ما بين 1886 – 1954، تحويله من المدرسة القرآنية ـ الخلوة عندنا ـ إلى مدرسة حديثة على أنه مبارحة شتات الفوضى إلى اتساق النظام، ومفارقة حياة لا لون لها إلى أخرى قشيب لونها تسر الناظرين.

وبتأطير البشير لقصته في الحياة والتعليم والوظيفة بهذه الحادثة الفاجعة الباكرة فإنه قد أحالها إلى موقف معارض صادر من الهامش ضد المركز، ومن بؤرة الفوضى إلى سدة النظام، ومن الخلوة ثم المعهد ضد المدرسة وغردون، وممن نسيهم تاريخ الحركة القومية ضد من خولوا لأنفسهم زعامتها ثم تدوينها.

ولما كنت أنا ـ بوصفي خريجاً غردونياً من المصابين بهذه المركزية، فقد وجدت في رواية البشير الترياق الأنجع لوحشة المركز الطاغية. وكلما أمعنت السمع في رواية البشير عن نفسه نشطت نفسي في الوقاية من شُحِّها مما أسمته غاياتري سبيفاك بـ«اطراح الامتياز» أي التخلص بوعي وإرادة من الامتيازات التي تكتنفك لمجرد ميلادك في الطبقة الصحيحة، أو الجنس العزيز، أو تخرجك في الجامعة «ست الاسم».

وحتى الخط الفاصل ما بين تلاميذ الخلوة والمدرسة ـ كما وصفه البشير ـ لهو في حقيقته كناية تستر جغرافيا مدونة

الأمراض الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار[2]، والذي وصفوه بأنه مفرخة للآخرين ـ أي أنه يستلزم بالضرورة انقسام الناس إلى «ذات» و«آخـر» ـ وبوسعه بالتالي تحويل المجتمع المُستَعْمَر إلى منظومة مانوية [3]. وقوام مانوية الاستعمار هو المُستَعمِر الأوروبي من جهة والأهالي الإفريقيين من الجهة الأخرى. والفضاء الأخير ـ أي فضاء الأهالي على حد تعبير فرانز فانون كما مر ـ لا يخلو من القِيم فحسب بل إن شاغليه هم أعداء القيم المتربصون بها.

وخلو فضاء الأهالي من المغزى والقيمة مما شدد عليه المسؤول البريطاني الجافي الذي ترَّفع عن تحية حيران الخلوة، ووقف حيث وقف عند الحد الفاصل بين النظام والفوضى.

(2)

ومجتمع الأهالي مُعرَّض لهذه الفضاءات المانوية كما مَرَّ. فمِن مدنه إلى أسواقه، مروراً بقضائه ومعلمي مدارسه، انحداراً إلى أحذيته (أكرم الله القارئين). فالاستعمار قد فرق بين الخرطوم مدينة غردون الشهيد الظافرة بعد الفتح، وبين أم درمان موئل الشر المهدوي الخاسرة. وقد شرَع الغازي كتشنر في تنمية وتمييز الخرطوم حاضرة البلاد الجديدة على حساب مدينة أم درمان التي أفل نجمها والتي بيَّت النية لاستئصالها من الخريطة.

---

(2) سار أسوليري ، في: كوامي أبياه ، 1992م ، في منزل أبي ، أفريقيا في فلسفة الثقافة ، لندن ، ميتيون ، ص 253.

(3) فرانز فانون ، 1963م ، المعذبون في الأرض ، نيويورك ، غروف برس ، ص 41.

وقد كشف أبوبكر الشنقيطي عن السبل الماكرة التي انتهجها الاستعمار لإعلاء شأن الخرطوم ودحض أم درمان وكسر شوكتها. ففي الخرطوم «المتحضرة» قسَّم السوق إلى حيين: الإفرنجي «الأوروبي» والعربي، وتكونت القضائية من قسمين: المدني والشرعي، حيث ينقاد الأخير للأول ويتبع له. وصنّف معلمي المدارس في فئتين: الشيوخ الذين يعلمون اللغة العربية والدين والأفندية الذين يعلمون المواد الحديثة. وقد بلغ هذيان الأمكنة هذا حداً سخرياً كما رأينا من قبل.

أما الأحذية ـ أكرمكم الله ـ فلم تكن أقل شأناً من غيرها في التراتب الهرمي. حيث اعتبرت «الجزمة الأوروبية» أعلى مكانًا من «المركوب المحلي» والذي يتوجب على منتعله أن يخلعه قبل أن يدلف إلى مكتب أي مسؤول من المستعمرين. واستتباعاً لذلك فقد كان من قبيل الإهانة البالغة للمسؤولين المستعمرين أن يروا مواطناً غير مأذون له يرتدي حذاءً أوروبياً. ولما كان لبس الأخير شائعاً وقتها، شعر هؤلاء المستعمرون بما يتهددهم من عدم الاحترام والتطاول الذي لا يليق بالمرؤوسين. وقد جئنا بأمثلة على سياسة الأحذية ومراتبها هذه في الفصل الثاني من الكتاب.

(3)

واستقراء الشيخ البشير لمدونة التاريخ القومي الغردونية المنشأ هي قراءة مخرِّبة بالفطرة. فهذه الرواية المتحيزة تهمِّش البشير وتطمس جسده الحي عن سطحها. وهي

كذلك تغرق صوته فلا يبلغ مركزها من هامشه المتهافت. فهذه الرواية الطاغية للتاريخ القومي - بوصفها وثيقة ثبوتية - تسحب الاعتراف منه وتقذف به إلى منفى العتمات والانجهال. فاستقراء البشير لهذه الرواية الظالمة له كمثقف تقليدي هو نقد مزلزل لأنها حين نفته عن الخيال والفعل في الوطن، خلدت استسلامه وانكساره.

أفردنا قسطًا عزيزاً من زمن البرنامج المذكور للتيجاني يوسف بشير الشاعر المبدع الذي عاش ما بين 1910 إلى 1937. ومناط ذلك ليس لأن التيجاني هو بالضرورة شاعر سوداني مرموق عربي اللسان، رومانسي الهوى، فحسب، إنما أيضاً لكونه صنو البشير في أنه نتاج نظام التعليم التقليدي المنتهي ذروةً بالمعهد العلمي. وما أمضَّ ما سخرت به مؤسسة التعليم الاستعماري الازدواجية من نفسها حينما أبى نادي خريجي مدارس الحكومة - نادى الخريجين - أن يؤبن التيجاني في ذكرى وفاته، وعدَّها كبيرة لا ينبغي مقارفتها بسبب انتماء التيجاني، إلى نظام التعليم الآخر، كما مر.

وشعر التيجاني يضوع بولاء مذهل للإبداع والصبا والفقر، التي تُشبع الروح البشرية - على ما يؤكد التيجاني - في سموها القاسي والجلي عن عَرَض الدنيا. على أن الفقر لم يكن ضرباً من التخييل للتيجاني إنما كان واقعاً حياً له وهو الذي انطفأ سراجه قبل أوانه بسافيات ذات الصدر (السُل). ووصفه أحد معاصريه بأنه كان ممراضاً مهزولاً ينتعل باتا - حذاء قماش - بدون أربطة، ويتزيا بجلابية من الدمورية أشبعت تخريقًا وترتيقًا، ويعتمر عمامة بلا طاقية.

ومن اليقين الثابت أن سودانيي اليوم قد يعسر عليهم تقبل هذا الوصف بدون أن يقترن بالإهانة عندهم لصُنَّاجتهم القومية في الشعر. فهيئة الشاعر المحفورة في ذاكرتهم مستقاة من صورة نشرت مع ديوانه الوحيد الذي فاقت طبعاته العشر منذ أول صدور له في العام 1946. ويبدو التيجاني في تلك الصورة في الخلفية المعهودة للأستديو يرتدي بزة أوروبية من قطعتين.

وقال البشير- في معرض تقويمه لحياة التيجاني وتعليمه وشعره في ذات حلقة من البرنامج - إن الصورة التي عهدناها للتيجاني زائفة. فناشرو ديوانه في القاهرة فصّلوا صورة التيجاني حتى تستقيم وأذواق القراء المصريين الحديثين، وألبسوه بزة أوروبية بغض النظر عما كان التيجاني قد لبسها في حياته أو لم يفعل. فمن خلعوا عنه جلبابه أرادوا له أن يكون لائقًا بعصره وطرائقه. (انظر الشكل رقم 3).

ومن الطَبَعيِّ أن يشعر معهديٌّ متجلبب كمثل البشير بالمهانة لقبول الناس بصورة التيجاني هذه. فهو ـ أي هذا القبول ـ يستدعي إلى الذهن حالة البشير النوعية وخمول ذكره كأحد المولودين في الفوضى. فحتى في هذه العارضات النادرة التي تمكن فيها أحد أبناء طبقته السواسية من احتياز مقعد له في ضوء الشهرة يسارع «الآخر» القادر لينزع عنه قميصه الطبقي أولاً، ثم يخلع عليه كسوة السلطة وزخرفها من بعد ذلك.



الصورة بالعمة: (أ) التيجاني كما يظهر على غلاف حرّره المرحوم محمد عبد الحي وبكري بشير.



الصورة بالبدلة: التيجاني كما يظهر في صفحة أولى بديوانه. وعبد الله الشيخ البشير يعتقد أن التيجاني لم يتهندم ببدلة أفرنجية أبداً.

(4)

وكنت شديد اهتمام بآراء البشير حول الجذور التاريخية لتباين شروط الخدمة لمعلمي المواد «الحديثة» ومعلمي اللغة العربية والدين. واعتقادي الجازم أن مرجع عرض هذه المظالم على مفاوضي الحكومة وعلى الناس إنما يعود الفضل فيه بالنصيب الأوفر إلى البشير بوصفه الناطق الرسمي باسم رابطة معلمي اللغة العربية والدين، والكاتب الذي يصوغ بياناتها وكراساتها السياسية والدعائية. وسألته أن يذكر لنا مصادر هذا الحيف الراتع في السلك الحكومي والذي يفرق ما بين فئتي المعلمين، فقال:

«هذا سؤال من الخطورة بمكان، ويتطلب إطناباً في السرد وفطنة في التوصيف. فهذه التفرقة تنبع من صراع الثقافات الدائرة في العالم العربي بتأثير صدمة الغرب. وبالاختصار، فمصر مثلاً هي إحدى أوليات الدول العربية التي خبرت هذه الصدمة المتمثلة في الاستعمار الفرنسي والثقافة الفرنسية. فمحمد علي، والي مصر، خلبت لبه علوم فرنسا وسطوتها - خصوصاً في آلة الحرب - وتطلع لاحتذاء مثالهم واستجلاب دعمها ليحقق طموحه ببناء دولة مصرية ذات منعة.

ولم يكن الفرنسيون بأقل تطلعاً واستعداداً لبسط علومهم إليه بإنشائهم المدارس الحديثة. وكان شرطهم الوحيد أن تُقتِّر حكومة مصر الإنفاق على نظام المدارس التقليدية الذي أوله الكتاتيب في القرى صعوداً إلى منتهاه الجامع الأزهر بالقاهرة. بل حتى أنهم - أي الفرنسيين - طالبوا بإغلاق الأزهر وإلى الأبد. لكنهم رضوا - بعد اعتبار محاذير ما قد ينجم عن إغلاقه من مردودات سياسية - بالاستعاضة عن هذه الخطوة بأن تنصرف الحكومة كحد أدنى عن رعايتها الأزهر وتأخذ في إضعافه. وأوصى مستشار محمد علي بعدم الاجتراء على الأزهر. فكان أن توفرت الحكومة على خصِّ المدارس الحديثة بوافر البر من الخدمات الحكومية، ما نتج عنه تدافع الناس على المدارس الحديثة واكتفى الأزهر بما يسد الرمق من الطلاب.

أما استعمار السودان فكان أخشى ما يحذره الثقافة الإسلامية، لسابق ما عرف عنها من تعبئتها السودانيين في قالب الثورة المهدية التي أطاحت بالحكم التركي في 1885م. وحين تسنى للبريطانيين إعادة قهر السودان من جديد في 1898

صحَّ عزمهم على محو الإسلام. وتولت مدافع بوارجهم التي دكت قذائفها «قبة المهدي» إبلاغ الرسالة. وجاس كتشنر، قائد الجيش الغازي، في أطلال قصر غردون وصلى على روحه. ثم عزم كتشنر على تخليد استشهاد غردون بإقامة كلية تحمل اسمه. وما تأخر البريطانيون عن التبرع بجود مسترسل لبنائها حين نشدهم كتشنر ذلك.

إذن فما نحن بصدده هنا هو الاستعمار الذي لم يقطع المحيطات منفقاً عزيز ماله ومغامراً في وجه كل خطر أو مخاطرة ليعمل على إذاعة العربية أو نشر ألوية الإسلام في السودان. وما الاستعمار إلا مشروع لنشر لغة وثقافة المستعمر. فأنشأ البريطانيون مدارسهم الحديثة وكرّسوها بتقييد التخديم في الحكومة.

ومن الطبعي ـ والحال كذلك ـ أن تُهجر الخلاوي هجراً غير جميل بسبب قصورها عن إنزال مَنِّ الوظيفة الحكومية وسلواها على خريجيها. وظفر من تخرجوا في كلية غردون بوظيفة الحكومة والجاه والمكانة الاجتماعية اللذين يحيطان بها. أما خريجو الخلاوي فمحظور عليهم الخدمة الحَكومية، وليس لهم إلا احتراف الزراعة ليعتاشوا بها. وأعرف أناساً يحفظون القرآن كله انتهت بهم الحال إلى عمال تحويلات في مصلحة السكك الحديد وجناينية وما شابه من الحرف الدنيا.

وأكمل المستعمرون في الثلاثينيات بناء سياسة تعليمية تعمق سطانهم عبر التعليم. إذ وضعوا هدفاً للتعليم هو تهيئة كتبة للخدمة الحكومية. أما تعليم الناس ليصحبوا مواطنين

صالحين فهذا مسكوت عنه. وشمل المُقرَّر التعليمي في المدارس الحساب والجغرافيا ومن فوقها اللغة الإنجليزية كدرج يرقى بصاعده إلى الخدمة الحكومية. ثم أقاموا كلية للمعلمين. وعرّفوا المعلم على أنه خريج المدارس الحكومية. واستتباعاً لذلك يقتضي التعريف أن يكون المعلم مُلماً باللغة الإنجليزية.

وخريج الخلوة أو المعهد يمكن أن يعمل كمعلم ـ إن احتيج لذلك ـ لكن شروط خدمته قائمة بذاتها عن نظيره السابق. ولو طال البريطانيون الاستغناء عن اللغة العربية والعلوم الإسلامية في مدارسهم الحديثة إذاً لفعلوا، وما أقعدهم عن حذفها من المقررات الدراسية في مدارسهم إلا خشيتهم أن يعُد الناس ذلك إهانة فتثور ثائرتهم على الحكومة. وبدلاً عن حذفها تعمدوا طبع كتب تعليمية لمواد اللغة العربية والمعارف الإسلامية مختلة من أساسها تذخر بالأخطاء والأغاليط. فهي لا تطور المادة في ذهن الطالب وتتسم بالخلط والتضليل.

المحصلة أن اللغة العربية أصبح مشهوداً لها بالصعوبة والعسر على لسان الطلاب الذين تحدثوها قبل سنوات من دخول المدرسة. والشاهد أن اللغة العربية سهلة هيّنة لأن النحاة العرب أفرغوا جهدهم بتيسير هياكلها وإيضاح أمثلتها. واعتاد معلمونا في المعهد العلمي على القول لنا: «لا يفزعنكم النحو فما هو إلا حَمَل في عرين الأسد». وبالقدر ذاته كان حال الإسلام الذي تغرّب بفعل الكتب التعليمية عن الطلاب على الرغم من كونه دينهم الذي يعتنقون.

وجرى العرف بتعيين خريجي مؤسسات التعليم التقليدية معلمين من الدرجة الثانية. وأنشئت شرائط خدمتهم خصيصاً وامتازت بالتحقير. وسعى البريطانيون، بفرضهم مثل هذه الشروط على خريجي التعليم التقليدي، للإيحاء للسودانيين بانقطاع صلة العربية والإسلام بالحياة كما أبدعوها: حياة الوظائف الحكومية.

وخريج الخلوة محروم من الوظيفة الحكومية حتى وإن بقر بطن علومه وأحاط بها طراً ما دام يفتقر إلى اللغة الإنجليزية. فأنت بوصفك خريج الخلوة ستحرم من وظيفة الحكومة حتى وإن جمعت في شخصك جملة النعوت التي امتدحها الشاعر العربي أبو تمام على أنها تمثل العربي حقًا:

إقدام عمرو، في سماحة حاتم

في حلم أحنف، في ذكاء إياس

فلو جهلت الإنجليزية - يا مولانا - لن تذوقَ عُسيلة الخدمة في الحكومة أبداً حتى ولو كنت تعلم لغات الأرض جميعها، من الطليانية إلى الألمانية، والروسية، فلا أمل لك في تعيين بحكومة السودان.

لكنَّ مسلمي السودان - على أي حال - لم يخشوا من إرسال أبنائهم إلى معاهد التعليم التقليدية. فإسلامهم جعلهم يقْدرون الحياة أكثر من احتفالهم بالنجاح في خدمة الحكومة. فالمعهد أرست لبناته في عام 1912 ثلة من العلماء كان لكل منهم جماعته من الطلاب من قبلُ. فقرَّ قرارهم على اجتماع كلمتهم وأن يدرسوا سوية في جامع أم درمان الكبير.

وما تشجيع الإدارة الاستعمارية لهم على ذلك، إلا لتجمعهم في مكان واحد لتسهل مراقبتهم. وتخرج الرعيل الأول من المعهد في عام 1924 وكان من بينهم ـ بالمناسبة ـ عبد الله الترابي والد حسن زعيم حركة الإخوان المسلمين».

(5)

ومعلِّمو اللغة العربية والدين كانوا يشيرون ـ عند إحالة الحديث ـ إلى معلمي اللغة الإنجليزية والرياضيات والتاريخ.. إلخ، بقولهم معلمو «المواد الأخرى». ذلك أن سمك جدار التفرقة الفاصل بين شروط الفئتين يجعل من هذا التصنيف ـ بالنسبة لأهل تعليم اللغة العربية والدين ـ واقعاً مُمضّاً ومُهيناً في آن. فكل الأساتذة من ذوي الدرجات الجامعية يجري تعيينهم في الدرجة «كيو Q»، ففي حين يُرفع أساتذة المواد الأخرى إلى الدرجة «دي إس D S» بعد أربع سنوات من الخدمة، يخيم مدرسو اللغة العربية والدين في هذه الدرجة الابتدائية لعشْر سنوات.

وهذا التباين في الترقية بين فئتي الأساتذة مطبَّق على طول التدرج الوظيفي، وله نتائج جَدّ وخيمة كشفت عنها إحصاءات توافرت عام 1974 تحت ضغطً أساتذة اللغة العربية والدين. إذ وجدت الحكومة في ذلك العام أن حوالي سبعة وثمانين وخمسمائة معلم لغة عربية ودراسات إسلامية هم في الدرجة (D S) التي ترقوا إليها في الفترة ما بين 1966 – 1971 فيما لم يبق أي من أساتيذ المواد الأخرى ممن ترقوا إلى الدرجة ذاتها في عام 1971، في مكانه بل أسرعوا صعوداً.

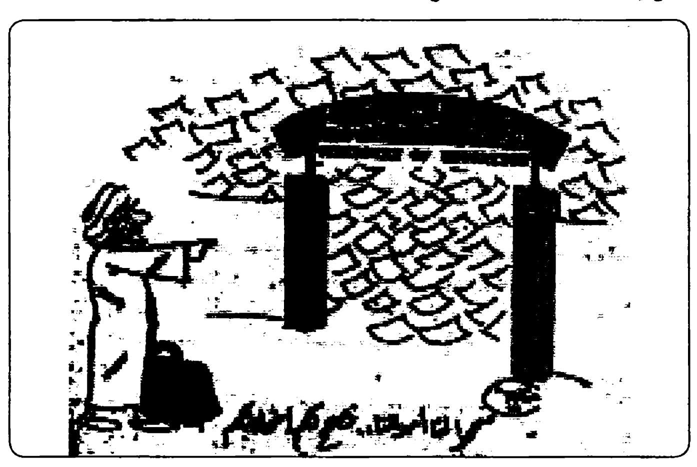
وما زِيد الحَشَفُ إلا سوء كِيلة من بعد. فأساتيذ اللغة العربية ـ والذين جُمِّدوا تجميداً في الدرجة (B) التي تنتهي عندها خدمتهم بالمعاش ـ وحتى بعد الكفاح الذي لا يني الذي شد نكيره أساتيذ اللغة العربية والدين طلباً لمساواتهم مع أهل المواد الأخرى بين 1974 – 1981، لم يوفقوا إلى غير الترقي إلى المجموعة الثالثة فقط. وظلوا محرومين من الترقي إلى المجموعة الأولى أو الثانية، العادية أو الممتازة، والتي هي ذروة سنام التدرج الحكومي، ويتمترس فيها أساتذة المواد الأخرى.

وفي الفترة ما بين 1974 – 1981 أجمع أساتيذ اللغة العربية والدين، الذين ينتسبون إلى اتحاد نقابات المرحلتين الثانوية العليا والمتوسطة واتحاد المعلمين القومي، أجمع هؤلاء أمرهم واتحدوا في رابطة معلمي اللغة العربية والدين. وانفتلت الرابطة ـ سواءً بوصفها ضلعاً في حركة اتحاد المعلمين القومي أم على استقلال ـ في حركة تربوية مهنية سياسية ابتغاءً لتحقيق المساواة مع المعلمين الآخرين. وكانت تلك الحركة على قدر عظيم من دقة التنظيم وطول الباع السياسي والدأب والتركيز لدرجة فغر الناس أفواههم دهشة. إذ أكبروا في هؤلاء «الشيوخ» ـ الذين ما عرفوا هذا الضرب من العمل الجماعي إلا أخيراً ـ إحاطتهم حيلة العمل النقابي الحديثة.

وأطنبت الرابطة في اقتباس خطب نظام نميري (1969 – 1985) ـ الطنانة في تبجيل العروبة والعودة إلى الإسلام مراراً للتدليل على المفارقة بين بيروقراطية الدولة الجاحدة للعربية

والإسلام بظلم حملتها بين المعلمين، وبين أفكار الرئيس ونظامه العاطفة على تراث البلد ولغة ضاده الغراء. ولم تنج حتى اشتراكية نميري المزعومة من استخدام الرابطة لها لتكشف عن حيف شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين الذي لا تبرير له في بلد يهتدي بالاشتراكية. فأمام الناس - تعزو الرابطة ما يلقاه أعضاؤها إلى تركة الاستعمار - وعلى طاولة المفاوضات تأتي الرابطة شاكةً سلاحها: إحصاءات بيانية عن سوء حال منسوبيها، وحين يأزف الوقت للعمل، تعرض الرابطة مهاراتها النقابية: تفويض الأعمال لها في هيئة استقالات مقدمة وموقعة سلفاً من أعضائها وبيانات تتوالى تؤيد الرابطة في إضرابها عن العمل أو تصحيح الامتحانات.

وأفشلت الرابطة محاولة وزارة التربية لاستئجار معلمي اللغة العربية والدين من مصر وسورية لتصحيح الامتحانات التي رفض المعلمون السودانيون جر أقلامهم فيها. وحرّكت الرابطة أذرعها في الاتحاد الاشتراكي - حزب النميري - لتكريس مطالبها، وأفلحت. إذ تولى الحزب الممغوص من الحكومة، في إطار سعيه للسيطرة على بيروقراطية الدولة، أمر إعلاء شأن قضية الرابطة.



(6)

وكان أساتذة اللغة العربية والدين يتمثلون شروط خدمتهم «بالظلم». ورأينا كيف جَـذَّروا لظلمهم هـذا في إرث الاستعمار. وما أخرج هذا الظلم عن قدر الاحتمال - في رأي المعهدي الأزهري عبدالله الشيخ البشير - كان انتماء هؤلاء الأساتيذ إلى أسر رفيعة المقام في المجتمع السوداني الديني والريفي. ومن هنا كبر عليهم وآلمهم أن يُفَضَّل عليهم سواهم.

ففي إحدى بياناتهم نعتوا مظلمتهم بأنها (Tragedy) أي تراجيديا أو مأساة محزنة. ولم يعبأوا حتى بترجمة المصطلح الغربي إلى اللغة العربية. وكان منبع التوحد والتماسك الذي أظهروه في طِرادهم للمساواة مع أساتذة المواد الأخرى، في نفاد صبرهم مما وصفوه بأنه «تفرقة وإهانة». ولوصف هذا المزيج استخدموا اللفظ العربي «الضيم» القاموسي والقوي الدلالة لتأطير غضبهم المشتعل وكبريائهم المهرق.

ومن بين كل ما قاله الناس وأفاضوا من حديث حول مظالم هؤلاء الأساتيذ، يذكر البشير بجلاء كيف أن أستاذًا منهم زاحم بمنكب لغته الريفية ليصف ما يطلب من مساواة مع أساتذة المواد الحديثة، ولينحت تعبيرًا مساواتيًا بليغًا، إذ قال: «نريد أن نكون كقرني الثور يرتفعان معًا ويهبطان معًا».

وما سمّاه أساتذة اللغة العربية والدين «بالظلم» هو في توصيف بيروقراطيات وزارة التربية - التي يتسيدها أساتذة المواد الأخرى - مُعَرَّف «بالمشكلة» أي أنه لا يعدو أن يكون محض «إزعاج». وكان هذا «الظلم» واضحًا جليًا ومهينًا للحد الذي لا يسمح لكليهما - بيروقراطية وزارة التربية واتحاد المعلمين - بالتغاضي عنه أو إقراره.

لكن بيروقراطية الـوزارة، بـدلاً عن التوفر على علاج مسببات هذا الظلم من جذورها، كانت تلتجيء للترقيات الموسمية لمعلمي اللغة العربية والدين لتخفيف أكثر حالات الظلم سطوعًا. ومثل هذه الخطط المرجئة كانت تلقى ترحيبًا من اتحاد المعلمين بقرينة أنها أقصى ما يمكن فعله في تلك الظروف. وعندما ترفض الرابطة قبول هذه الترقيات الانتقائية كان الاتحاد يقذفها بأنها متعنتة صعب إرضاؤها.

ولم يخف البشير استهجانه لاتحاد المعلمين الذي كانت تعوزه الحماسة في تحقيق مصالح معلمي اللغة العربية والدين، والذي كان دعمه للرابطة مائعًا في أحسن الأحوال أو معدومًا بالمرة. ويرى البشير في تطبيل الاتحاد للترقيات الموسمية التي استحدثتها الوزارة مسلكًا خبيث الطوية، لكون الترقيات هامشية لا تصل حتى لسطح «تراجيدياهم المؤلمة».

وبتوصيف مظالم معلمي اللغة العربية والدين على أنها «مشكلة» فإن اتحاد المعلمين أحال قضية قومية ومهنية كبرى إلى مجرد خصومة أسرية بين فئات المعلمين. ويتذكر البشير بمرارة كيف أن اتحاد معلمي الثانوي العالي نعت مطالبتهم بالمساواة بكونها انتهاكًا لحقوق ومكاسب معلمي المواد الأخرى. وهؤلاء الأخيرون ـ فيما يرى البشير ـ يعانون من الظلم أيضًا ويتوجب عليهم رده عنهم باستقامة وشرف. غير أن الاتحاد آثر أن يحرم معلمي العربية والدين حتى من حق التطلع للمساواة بزملائهم معلمي المواد الأخرى. وهذا إجحاف وعتو كبيران.

إن الدرك الذي انتهى إليه اتحاد المعلمين في غمط حقوق بعض عضويته لهو فضيحة بجلاجل. فالإجراءات التي اتخذها الاتحاد لتكميم هذه الحقوق مستمدة مباشرة من أساليب دولة النميري البوليسية. فمرة حرم الرابطة من استخدام فناء مقر الاتحاد وإمكاناته لعقد اجتماعاتها،وفي أخرى أصدر الاتحاد كراسة يلمز فيها معلمي اللغة العربية والدين من طرف خفي موحيًا بأنهم شرذمة تخوض في أنشطة نقابية خارج نطاق اتحاد المعلمين العام ولهم رئيس وأمين سر وأمين مال.

وظاهر الأمر أن الاتحاد كان يتجسس على الرابطة التي كشفت في ردها على الاتحاد أسماء وهويات ضباطها، وإن كانت قد أكدت خواء وفاضها وإدقاعها بحيث لا تحتاج لأمين مال. وكان مثل قول الاتحاد هذا كيد كائد لن يسلم المقصود به في عهد النميري الباطش القاهر. فقد كانت النقابات والاتحادات بالكاد مسموحًا بها حتى داخل الأطر التي يحددها النظام. بل إن اتحاد المعلمين نفسه طاله الحل والتكوين مرات كثيرة. وكان النظام يعاقب على الإضرابات غير المشروعة (كأنما كان النظام يسمح بالإضراب المشروع) بالإعدام.

ولما تبين لضباط الرابطة مشْي الاتحاد المناويء بالنميمة عند الحكومة والدس عليها، تهيأوا لمواجهة صراع مع الحكومة وقانونها لأمن الدولة، وكانوا على استعداد للمثول أمام مجلس قضاء عسكري مشكل بموجب قانون أمن الدولة فقط تحت شرط أن تذاع المحاكمة علنًا حتى يعرف الناس ما للرابطة وما عليها.

(7)

غير أن مَدخلي «الظلم» و«المشكلة» للاقتراب من شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين هما طريقان للنظر إلى إرث الاستعمار. فهذه الشروط أصيلة في الثقافة الاستعمارية التي تصور المواد العتيقة أو المهجورة (اللغة العربية والدين) كنقيض للمواد الحديثة كاللغة الإنجليزية التي لم تكتسب القيمة والميزة إلا بمحض القوة الجبرية.

فبتعريفهم مظالم أساتذة اللغة العربية والدين « بالمشكلة» - التي يسهل حلها على نحو مُجد في إطار الوضع الراهن - رفض أساتذة المواد الأخرى مساءًلة هذه البنية الاستعمارية. والظاهر أنه ليس بمقدور الإنسان - كنتاج لهرم يرتب علاقات اجتماعية فيها القوى والضِعيف والغنى والفقير - إحالة أي من نعمائه إلا إلى ترتيب طبعى للأشياء يكون امتياز المرء به حقًا أصيلاً لا كسبًا على حساب آخر. وبالمقابل أمطر أساتذة اللغة العربية والدين وابل نيرانهم الثقيلة على هذه البنية الاستعمارية، وطالت تلك النيران اللغة الإنجليزية بوصفها قيمة مفروضة بالقوة المحضة لا بميزة باطنة فيها.

ففي مسعاهم لتحجيم هذه الميزة المضفاة على اللغة الإنجليزية، طالب معلمو اللغة العربية والدين بإلغاء الدرجات العشر التي تمنح عن المعرفة باللغة الإنجليزية (واللغات الأوروبية الأخرى بالنتيجة) في مسائل الترقية. بالإضافة لذلك طالب معلمو اللغة العربية والدين بابتعاثهم في المنح الدراسية الحكومية للحصول على الشهادات العليا. فبسبب جهلهم باللغة الإنجليزية حرموا في سابق عهدهم من هذا

الحق الذي يتفيؤه أساتذة المواد الأخرى. إذ تمنح عشر إلى اثنتي عشرة درجة للأساتيذ الحاصلين على درجات عليا حين ينظر في شأن الترقية. ثم إن هؤلاء الأساتيذ مستثنون أيضًا لجهلهم بالإنجليزية من تعيينهم ملحقين ثقافيين بسفارات السودان في عواصم الدنيا.

وبرغم أن الإنجليزية تلوح كظل أساس في خلفية سوء حال هؤلاء المعلمين لكنهم لم يدعوا إلى حرب شخصية مع اللغة ذاتها. إذ يوجز البشير موقفهم منها في قوله: «نحن نريد طبعًا لتلاميذنا تعلم الإنجليزية لكن الإنجليزية التي يجب أن يحصلوها هي إنجليزية الثقافة، وليس التي يعتكزون عليها تسابقًا في مراقي التدرج الوظيفي».

(8)

رواية البشير للأحداث على نحو ما سقنا يبرز مفارقة صارخة في بلاغة وتطبيقات دولة ما بعد الاستعمار. فبصرف النظر عن القوى التي سيرت هذه الدولة فقد اشتقت هذه الدولة لنفسها صيتًا سيئًا لما يذاع من إفشائها اللغة العربية والدراسات الإسلامية بشكل منتظم في الأوساط غير العربية وغير الإسلامية. ويحسب المرء، أن مثل هذه الحملات (مهما كان الرأي في سدادها السياسي) تحتاج إلى معلمي اللغة العربية والدين بل ربما شكل هؤلاء المعلمون رأس سهمها.

أما أن يصار إلى إهمال هؤلاءِ المدرسين وحط قدرهم في ظل الدولة الملتزمة قولاً لا فعلاً بإشاعة الإسلام والعربية، فهو أمر عسير على الفهم، عصيٌّ على الشرح، اللهم إلا إذا كان

ما تطبقه الدولة هو شيئ آخر غير العربية والإسلام بأي معنى مقبول منطقًا أو مفهوم عقلاً، إنما هو توافه مبتذلة تنضح، كما قال إدوارد سعيد، عن « شهوة للقوة شاذة ومتمركزة عرقيًا».

(9)

في حفل استقبال عام 1988 أقامته رابطة معلمي اللغة العربية والدين لتكريم الأستاذ عبد الله الشيخ البشير، رئيسها السابق، عن جليل ما أسدى من خدمات، هنأ البشير أعضاء الرابطة مقرظًا إياهم على حسن ما صنعوا. وأضاف البشير، ولربما كان قد عادت به الذاكرة إلى صباه الباكر يوم اكتشف أنه مولود ليعيش مهيض الجناح في غمرة الفوضى، قائلاً:

«قطعنا شوطًا طويلاً منذ أن كنا متكلسين في الترقيات قاصرين عن بلوغ المجموعات. فقد أصبحت المجموعة الثالثة حقًا خالصًا لنا الآن. إنما ينبغي لنا الآن أن نواصل مسيرتنا لولوج المجموعتين الثانية والأولى - عاديها والممتاز - وهي ذروة سنام التدرج والترقية. إذ في تلك المجموعات تصاغ رؤى التعليم وتنفذ. ونحن أحق الناس بذلك الموضع. فنحتاج أن نضفي على الرؤية العامة للتعليم شيئًا مما عانيناه، آملين أن يجعل هذا التعليم أقل زيفًا وأقرب واقعًا عما هو عليه. فالتعليم ينبغي أن يخاطب التلميذ على أنه شخص راشد وليس كشبح خطيّ يتخبط صعودًا على سلم ترقيات ذي ريب».

الفصل السابع

ميمية الشيخ مدثر البوشي الاستعمار ونطح الشعر*

* ترجمة: الخاتم محمد المهدي.



(1)

استحال مولد الرسول صلى الله عليه وسلم في عشرينات القرن العشرين إلى «وادي عبقر» انبثق فيه ضرب جديد من الشعر السياسي الضاج بالاحتجاج على الاستعمار ومعاداته.

ويقارن هذا «الشعر الطقسي» ماضي المسلمين الزاهر بحاضرهم المستكين للغلب على الأمر تحت ميسم الكفار المستعمرين. فكانت قصيدة «نأت بك عن ذات الحجاب الرواسمُ..» - التي أنشدها الشاعر والقاضي والوزير المرحوم مدثر البوشي في احتفال المولد العام 1923 حين كان طالباً بقسم القضاء الشرعي بكلية غردون التذكارية - المثال الأصدق الذي لا يدانيه نظير لهذا الضرب من حيث خصوصيات حماستها واحتجاجها، ومن حيث شدة أسرها على من أصاخ لها سمعاً.

يريد هذا المبحث تحليل سياق بنية هذا الشعر، وسياق إلقائه، كشفاً عن بنية الحماسة الإسلامية التي أثارت حَمية مستمعيه. ويريد أيضاً تفحص استجابة المستمعين المسلمين له، لنرى كيف أنه - طوال فترة إلقاء القصيدة - تحولت ساحة المولد إلى «منطقة محررة» تسيَّدها الشاعر ومستمعوه بلا منازع.

سياقان لإلقاء «نأت بك عن ذات الحجاب الرواسم..»

1 - احتفال مولد الرسول بسرادق الحكومة، أم درمان 1923:

سطر حسن نجيلة ـ المؤرخ الأدبي السوداني المعروف، وشاهد عيان على أحداث ليلة الثاني عشر من ربيع الأول، ليلة الختام أو «قفلة المولد» ـ ما يلي عنها:

«مهلاً.. مَن هذا الطالب بجلبابه الأبيض وعمامته البيضاء المكوّرة وهو يحاول الوصول إلى المنصة؟ إن ظهور هذا الطالب قد أحدث مشكلة، فإن بعض المشرفين الرسميين على الليلة يصرون على إقصائه، أو أن يقدم لهم ما يريد إلقاءه مكتوباً لتطّلع عليه اللجنة أولاً ثم تسمح له أو لا تسمح. ولكنه يردهم بأنه لم يكتب ما يريد إلقاءه، وإنما سيلقيه من الذاكرة.

ويتعقّد الموقف، والفتى الطالب يتهيّأ للإلقاء، والجماهير تكاد تختطفه وتضعه في المنصة، فقد ساءها هذا التعرض...

ويبرز الرجل الطيب السمح، المرحوم عبد الخالق حسن، مأمور مركز أم درمان، وكان آخر مأمور مصري لهذه المدينة... يبرز هذا الرجل ويقول للجنة الاحتفال إنه يتحمل مسؤولية ما يلقيه هذا الفتى... رعاه الله... لقد كان رجلاً محبوباً حلو المعشر... بكته المدينة بما لم تبك به غريباً أو قريباً عندما فاضت روحه إلى بارئها بعد أشهر معدودات... وكان يوم موته بعثاً للحركة الوطنية السافرة. فقد خطب على قبره مؤبناً صديقه الفتى المتوثب توفيق وهبة القاضي. كان ذلك يوم 1924/6/19. وما كادت الجماهير الغفيرة تواريه

الثرى وتنصرف عائدة حتى غلا مرجلها وهتف أول الهاتفين الحاج عمر الشيخ التاجر بأم درمان: يسقط الإنجليز... عاش سعد... وهاجت الجماهير وانتظم موكبها في مظاهرة ضخمة كانت إيذاناً ببدء الثورة.

لننظر لهذا المأمور المصري وهو يتحمل المسؤولية ويأذن للطالب أن يلقي ما يشاء، والإنجليز يحتلون صدارة الحفل يرقبون الموقف بالهدوء والبرود الذي عُرفوا به، ويرصدون ما حولهم في دقة وحذر... الفتى يتقدم إلى المنصة، إنه مدثر البوشي الطالب بقسم القضاء الشرعي بالكلية[1]. ليس في يديه أوراق كمن سبقه من الشعراء، لقد حفظ قصيدته عن ظهر قلب وأخذ يتلوها من الذاكرة... ».

وابتدأ الشاعر قصيدته بما اعتيد من نسيب، شاكياً افتراقه عن حبة قلبه، شكوًى تستبطن - بنيوياً وعاطفياً - الهوة التي تفصل مسلمي اليوم عن ماضيهم الجميل. لكن الدموع - على أيٍّ - لا تقيم ما انهدم، ومن ثمّ يهيب بالمسلمين إدراك أن فادح خطبهم الذي يشكون منه إنما:

أرانا هجرنا الدّينَ والدِّينُ مَعْقِلٌ

فما خيرَ سيْفٍ لم يُؤيِّدْه قائمُ

أرى البِدْعةَ الخرقاءَ أرْختْ سُدولَها

على السُّنَّةِ الغراءِ، أين الصَّوارمُ؟

أرى شِرْعةَ الإسلام رَثَّتْ حِبالُها

وراحتْ بأمواجِ الخطوبِ تَلاطمُ

(1) أصبح مدثر البوشي لاحقاً- في العام 1954م- أول وزير للعدل في أول حكومة وطنية قبيل الاستقلال.

وهنا تشتد ثورة المجتمعين ويشتعل حماسهم ويطلبون المزيد من الشاعر. ويشتد الحماس بالشاعر فيرتفع صوته متهدجاً وهو ينشد:

إذا شئتِ يا ذاتَ السَّنا أن تُشاهديْ

بنيكِ على مرِّ الليالي فها هُمُ

أغاروا وقد أنْجَدْتِ لما تحوَّلوا

عن العَهْدِ واسْتولى القِيادَ سِواهُمُ

ونُصفِّق طرباً لهذا المعنى ونحدق بأبصارنا في الإنجليز الحاكمين في غيظ وحنق... الشاعر يستمر في إلقائه، ضارباً على هذا النَّغم المُثير لمشاعرنا:

يُقال رجالٌ، لا وربِّكَ إنَّهم

جديرون حقا أن يُقال الفواطِمُ

نفوسٌ أبَتْ فِعلَ الجميلِ لأهلِها

وأيدٍ إلى الأعداءِ نِعْم اللَّهازمُ

فما روَّع العلياءَ إلا عَمائمٌ

تُساومُ فينا وهي فينا سوائمُ

وبلغ التأثر بالمجتمعين حينها كل مبلغ. إذ ذكّرهم الشاعر وشعره بما فعلته وتفعله تلك العمائم التي كانت تمالئ المستعمرين.

2 - رواية الشاعر نفسه عن ملابسات إنشاء القصيدة وإلقائها:

أجريتُ مقابلة مع مدثر البوشي ـ ضمن مشروع الحركة الوطنية الذي أقامه معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم ـ وفي تلك المقابلة استفاض البوشي في شرح السياق الذي أنشأ فيه القصيدة وسياق إلقائها في ليلة المولد تلك. وهنا نسوق تلخيصًا لمقالته لسائليه:

لما قُبل مدثر البوشي في كلية غردون التذكارية عام 1920 صُدم من التأثير المفسد الذي يشيعه مستر يودال ـ مدير الجامعة ذو الميول المثلية ـ على بعض الطلاب. وشرع البوشي في حملة إصلاحية لمقابلة هذا الانحلال الخُلقيِّ ببذل النصح لمن ضل السبيل من أولئك الطلاب على يد يودال. ورتّب البوشي أن تنطلق هذه الحملة يوماً قريباً من الكلية إلى الحياة العامة كحركة مقاومة للاستعمار بعد ضمان أن جرثومة الفساد الأخلاقي المتولد عن الاستعمار لم تنخر بعد في روح المسلمين وعقولهم.

صادفت الحركة هوًى لدى ثُلة من الطلاب في قسم القضاة الذين تبادلوا دعوة البوشي لأحيائهم في الخرطوم وأم درمان ليتحدث إلى الناس عما يجري في الكلية. وفي سياق مخاطبته للناس شدد البوشي على مغبة البدع الفاشية في الكلية بتشجيع غير موارب من الحكومة فيما يتشاغل زعماء المسلمين منصرفين عنها. ولم يكن يودال بغافل عما يفعله البوشي إذ طلب إليه كرة بعد أخرى الكف عن نشاطه السياسي. وحدث أن اجتمع لفيف الطلاب الذين يستهدفهم البوشي ويرتاب في وشايتهم عند يودال لبحث أمر البوشي ونشاطه. ولما أقبلوا على أحد اجتماعاتهم تلك ألفوا البوشي كتب لهم في «السبورة» ما يلي:

يا قوم إني لا أطيق هجاءكم

فتقاصروا عن سنة الأوباشِ

مالي أراكم قد تناثرَ طبعكُم

فكأنكم فرع من الأحباشِ

أبتِ الحضارةُ أن تواري طيشَكم

فإلى متى هذا "......." الفاشي

وحتى يفسد على هؤلاء ما يتحركون به أسرّ البوشي الدعوة لعقد اجتماع تنظم منه جمعية إصلاح أخلاقي تتفرع عضويتها في سائر أرجاء البلاد، وتنكبُّ على الإبلاغ عن كل صنوف وأنواع الانحرافات الأخلاقية التي تحدث في حضر البلاد وريفها، من أجل نشرها على ملأ الناس. لكن سرعان ما سعى الواشون بخبر الاجتماع إلى يودال مما جعل العلاقة بينهما ـ السيئة أصلاً ـ تصير إلى بتات.

وكان البوشي عظيم العناية بتمييز مقاومته الدينية للاستعمار عما هي عليه لدى الوطنيين الآخرين. فكان أن دعته جماعة من الوطنيين بوصفه مناهضاً مفوّهاً للاستعمار لينضم إلى جمعيتهم السرية. وصارحوه ـ وعياً منهم بتشدده في الأخلاق ـ بما ينغمس فيه بعضهم من قصف ولهو. وأبى البوشي الانضمام إليهم قائلاً: «اسمع. إذا أنا عرفت في مجموعة من الناس بتعمل وتجتمع وتسكر وتعربد وبعدين تعمل عمل للوطن، ديل أول ناس أنا أحاربهم، لأنه زي الداعي للفحشاء. لأنه ما ممكن تكون صحيح البدن وأحشاءك مريضة». أي ما معناه أن القوم الخليعين لا يصح ائتمانهم على المنافحة عن أي قضية.

انحدرت العلاقة بين يودال والبوشي إلى حضيض غير مسبوق. فأمر يودال بجلده مرتين، وسعى إلى فصله من الكلية. وكثيراً ما كانت الرسائل التي تشدد النكير على الفساد الفاشي في الجامعة تُترك على عتبات أبواب المدير وعلى باب الكلية. وكان متوقعاً ومفهوماً أن تشير الأصابع بالاتهام إلى البوشي الذي نفى التهمة بصلابة أمام مجلس تأديب عقد خصيصاً له. ولم تنفعه صلابته فقرر المجلس أنه مذنب وجُلد مرة أخرى. (في تلك المقابلة ذكر البوشي أنه، برغم براءته من تحرير تلك الخطابات، لكنها كانت تقصر كثيراً عن الإحاطة بالانحرافات الأخلاقية الخطيرة التي كانت فاشية في الكلية آنذاك).

وطلبت الحكومة لدى اقتراب مولد العام 1923 من المرجعيات الدينية في البلاد إثناء البوشي عن إنشاد قصيدة في تلك المناسبة مثلما فعل في المولد السابق، حذراً منها واحتراساً من استغلال البوشي للإنشاد الطقسي سياسياً. واتفق أن البوشي كان يتهم ذوي العمائم الدينيين بأنهم كانوا وراء قرارات الكلية المتكررة بجلده مستنداً إلى اعتقادهم بأن الجلد يشينه ويجلله بالعار في نظر أقرانه.

وفي سياق محاوراتهم لإقناعه بألا يُسيس المولد، سعى أهل العمائم ـ بمن فيهم مفتي البلاد وهو خاله لأمه ـ لجعله يرى أن الحكومة القائمة ذات باب في العدل والإنصاف كبير بأوسع مما كان عليه حال الدولة المهدية الغابرة التي سامتهم الخسف وألبستهم نير التنكيل حتى جاءها أمر البريطانيين في ضحوة كرري فاقتلعها.

وساء البوشي هذا المنطق من رجال هم سدنة الشرع. وحتى يفحمهم استخدم البوشي حجةً ذات إحالات فقهية وأخبرهم بأنهم إنما يدافعون عن جانب الحكومة ويكرسون لها قائلاً:

«نحن نعتبر الحكومة اللي فعلاً حتتكلموا عنها وتدافعوا عنها مولود جديد... فكركم المولود الجديد عنده ذنب؟ قالوا: ما عنده ذنب. قلت ليهم: لكن في رأيي أن عنده ذنب متمثل في هذه الجلسة. قالوا لي: كيف؟ قلت ليهم: بسبب هذا المولود الجديد... بصراحة لو انفردت أنا الآن بكل واحد في الأوضة التانية واتحدثت راح يكلمني غير الكلام اللي حيقوله في الجلسة دي... بكل أسف ما حتكونوا معاي صريحين للحد الذي ممكن نتفاهم فيه على حق. قالوا لي: ليه؟ قلت ليهم: بكل أسف بسبب هذا المولود. أنا بعتقد أن كل واحد منكم الآن عَيْنٌ على التاني ومُخْبرٌ عنه.. ولذلك عايز يقول كلام ينقلوه عنه مش عايز يقول كلام لله... فإذا كان وصل هذا الطفل الصغير لدرجة أنه يفسد أكبر رؤوس في البلد أي خير ينتظره البلد دا. يجب أن يقتل في المهد».

فاجأت هذه النكتة الفقهية ذوي العمائم وتركتهم لا يحِيرون جواباً.

واقترح المفتي ـ خال البوشي لأمه ـ أن يترك الأمر عند هذه النقطة. فرفع ذوو العمائم أكفهم بالفاتحة سؤلاً للمولى أن يكلأ البوشي بحفظه ورعايته وإن أغلظوا له النصيحة بألا ينشد الشعر في المولد القادم.

2

في الحديث السابق تدرجنا مع الشيخ مدثر البوشي خلال فترة نشاطه في الجامعة والأحـداث السابقة لليلة المولد الختامية 1923. وتوقفنا عند اجتماعه بكبار القائمين على الدين في البلاد والذين أغلظوا له النصح بألا ينشد الشعر في المولد. ولما سألوه عما سيقوله إن سأله المحققون؟ قال البوشي: إنه سيقول خيراً. هذه الحذلقة لم ترق للعلماء فعاودوه «ولكنك ربما أنشدت الشعر وستعتبر الحكومة أن هذا هو الذي انعقد عليه اتفاقنا مما سيعود علينا بالشر الوبيل». فما كان من البوشي إلا أن هدأ ثائرتهم بتطمينهم أنه لن يتفوه أبداً بما يسبب لهم الحرج أو يهدد مكانتهم.

ويتذكر البوشي هنا البيت من قصيدته الذي صور مساجلته مع هؤلاء العلماء :

فما روَّع الإسلام إلا عمائم

تساوم فينا وهي فينا سوائم

ألقى الشد والجذب ما بين المتحرقين لإنشاد البوشي في المولد وهؤلاء الذين يتهددونه أو ينصحونه بالإقلاع عن ذلك بظلال كثيفة من الشك والتردد جللت عزيمة البوشي وإرادته. حتى أنه أخذ يسائل نفسه عما إذا كان إقدامه على الإنشاد وما يعنيه من مخاطرة بمستقبله قد يكون فيه تبلّد شعور يقرب من العقوق لوالده الهرم الذي ليس له من يعتمد عليه في خريفه سواه.

على أن والده ـ الذي كان لصيقاً بنشاطه السياسي ـ ساند البوشي بلا حدود. فحينما نشدته سلطات الكلية أن يصنع شيئاً حيال صولات نجله السياسية رد عليهم قائلاً: «أنا شخصياً ما عارف شيء، أنا سلمتكم ياه. مدثر طالب علم. إيه اللي خلاه انقلب وبقى سياسي؟». وسارع أبوه لنجدته ثانية حينما تهوّل عليه ما سيجره عليه إنشاده في المولد من ألم ومتعة في آن واحد. فأقرّ له أبوه ـ في رسالة ابتعثها له ـ بأن الإنشاد في المولد قد أصبح عادة متجذرة لديه.

وفي إشارة للتهويل الذي تعرض له ابنه ذلك العام، طلب منه أبوه أن يمضي قدماً إن كان مقتنعاً بأن ما ينشده خالص سريرة وجهيرة لوجه الرسول الكريم ـ عليه صلوات الأعم وتسليمه الأتم ـ ومن ثم مضى الأب الفطحل للقول لابنه: إنه إن خالط إنشاده رياء أو نفاق فـ(الأوجب أن تبتعد ولا تبيع نفسك رخيصاً)[2].

وكان لهذا الدعم من قبل الأب أثر ناجع على البوشي في تجاوز تردده والعزم على المضي في معركته التي اجترحها في الكلية. وعندما بلغ البوشي سرادق المولد أنبأه مأمور مصري بالأوامر القاضية بمنعه من الولوج إلى مكان الإنشاد. حينها عيّر البوشي المأمور المسلم لكونه أحق بشهود مناسبة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم من المسؤولين البريطانيين الذين تربعوا على مقاعد الصف الأول. ثم اقتحم البوشي ـ وفي معيته بطانته من معجبيه الخلص ـ السرادق حيث قوبل بموجة هادرة من التصفيق وصيحات الترحاب. وكان من الواضح أن المسؤولين البريطانيين وعلى رأسهم الحاكم العام لقوا حرجاً بالغاً من هذا.

(2) المصدر نفسه، ص 101.

وصعد البوشي على المنصة وابتدر بصلاة قصيرة على الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ في إلقاء شعره، وحين بلغ من قوله:

أرى البدعةَ الخرقاءَ أرختْ سدولَها

على السُّنّةِ الغـراءِ أينَ الصـــوارمُ

لم يتمالك مولانا أبو القاسم هاشم ـ شيخ علماء معهد أم درمان العلمي والمهدوي القديم ـ نفسه فصاح: «في أغمادها، في أغمادها». وسرت عـدوى الحماسة إلى المحتَشدين حتى أن اَلعلماء أنفسهم بلغ بهم الهياج كل مبلغ. بل إن بابكر بدري ـ رائد التعليم الشهير والمهدوي العتيق ـ ناله تقريع الحكومة مع أضرابه من العلماء لمَّا أثارهم إلقاء البوشين وصياحهم به: «أعدْ.. أعدْ». وامتثل الشاعر البوشي لطلبات مستمعيه وظل يعيد عليهم حتى رضوا عنه، ونددوا بالاستعمار منادين بسقوطه وبطول الحياة للشاعر.

وحين تلا البوشي:

إذا شئت يا ذات السنا أن تُشاهدي

بنِيكِ على مــر الليـــالي فهــاهُــمُ

علّق عليه مصطفى السيد، ناظر المدرسة الثانوية في أم درمان، لكن التعليق ضاع في سياق المقابلة التي أجريت مع البوشي لانصباب اهتمام السائل بسيرة مصطفى السيد بأكثر من تعليقه على إلقاء البوشي. وكل ما بقي لنا من ذلك التعليق في النص المطبوع، يقرأ كما يلي: « قال لي والله أنت بكل أسف يعني قالها بسرعة، وهتف ده اللي خلى الجماعة (البريطانيين) اتربكوا».

وعندما أنشد البوشي «فما روّع الإسلام إلا عمائم تساوم فينا وهي فينا سوائم» سأله مُجري المقابلة عما إذا كان ذوو العمائم موجودين حينها قال البوشي «أيوه كانوا موجودين، والغريبة كانوا بيصفقوا، وأنا بقصد البقصدو طبعاً". وأثار الشعر الحاضرين إلى حد بعيد حتى أنهم ما كانوا ليكتفوا منه ولو استزادوا. ولما طلب المفتي ـ خال البوشي لأمه ـ من الشاعر أن ينشد في الليلة ذاتها في سرادق الطريقة الإسماعيلية، اعتذر عن قبول العرض لأن ما حدث فيه يكفي وزيادة. هذا الرفض ساء خال البوشي الذي لم يكن راضياً في المقام الأول عن اشتراك ابن أخته في المولد.

ثم إن حسين شريف ـ محرر جريدة «حضارة السودان» التي كانت لسان صفوة الطرق الدينية الموالية للإنجليز والزعماء القبليين ـ للنكاية في الوطنيين الموالين لمصر قابل البوشي خارج سرادق المولد وهنأه مقرظاً إنشاده الشعري، وسأله إن كان بمقدوره الحصول على نص القصيدة لينشرها في صحيفته، فاعتذر البوشي بأنه لم يكتبها.

في المقابلة التي أجراها معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم والمذكورة آنفاً أكد البوشي ما أورده حسن نجيلة عن فريق الكاتبين المندس وسط الحضور يرصد كتابة ما يقوله البوشي من شِعر بيتاً بيتاً. لكنه كان يظن بوجود عين للحكومة بين هؤلاء الرصدة لأنه جُوبهَ بالنص الكامل لشعره في اليوم التالي لإنشاده. وطلب إليه عبيد عبد النور ـ قيِّم الكلية ـ تصحيح أية أخطاء واردة في النص الذي ترجمه هيللسون ـ المستشرق والأستاذ في الكلية ـ إلى الإنجليزية بإيعاز من قلم (قسم) المخابرات. وإن افتخر هيللسون لنفسه ـ على أية حال ـ بأنه مترجم هذا الشعر ذي الأثر السياسي الفريد.

وحار دليل الحكومة فيما تفعله بهذا الشاعر الذي جعل من أدائه الناجح سداً دون أي نيل منه، فتركته طليقاً خوفاً من أية عواقب سياسية لا قبل لها بها. بل إنها ـ أي الحكومة ـ أشارت عليه أن يترك حرم الكلية لثلاثة أيام حتى يراه الناس في المدينة سوياً بعد ذيوع شائعة باعتقاله.

كيف خرج البوشي بإلقاء الميمية بالمسلمين من الضعف إلى القوة

يفرق محللو الأداء بين الشعر الشفهي والمكتوب من جهة أن الأول ينشأ في أثناء الأداء (الإنشاد)، بينا ينشأ الأخير في خلوة الكتابة قبل الإلقاء على الناس. وتتحفنا حالة «نأتْ بك» بوضع يتطابق فيه سياقا الإنشاء والإنشاد، هذا من فوق ذاك. فإلقاء القصيدة أداءً في المولد استصحب بشكل درامي سياسات وديناميكية العاطفة الدينية والوطنية التي سبقته صاعداً بها إلى ذِروة من تطهير النفوس وتساميها.

طبعت السلطات في ابتغائها تأديب البوشي جسده وعقله بندوب كثرة. ورأينا فيما سلف كيف أنه ذاق مهانة الاستجواب، وقاسى برح السياط كَرَّة بعد أخرى. لكن أقسى ما وجده من إهانة كان في سعي بعض من زملائه الطلاب بالكلية لدى إدارتها بالوشاية به. لذا كانت بالبوشي حاجة مسيسة لأدائه في المولد حتى يتسامى على يأسه الطاحن. وأضحى البوشي ـ من بعد ـ بوقائعه المشهودة مع البريطانيين طاعوناً سياسياً يحجم عن الاختلاط به حتى طلاب الكلية، فرغبوا ألا يُرَوا معه حتى في عطلات نهاية الأسبوع. وما يوم البوشي بسر.

وإشارة البوشي لعزلته هذه في معرض رده عن سؤال علي عبد اللطيف ـ زعيم ثورة 1924 ـ له عن نيته إنشاء جمعية سياسية، تشي باعتباره الاستعمار عقبة كؤوداً في وجه طموحه السياسي. وكان على البوشي ـ ضنا بالقلة من الطلاب الباقية على ولائها له ـ أن يتحمل وحده اللوم كله عن الاجتماع الذي دعا له طلباً للإصلاح الخُلقي على المستوى الوطني.

إذن بوسعنا الزعم باطمئنان كبير أن إنشاد الميمية كان الترياق الشافي لما يكابده البوشي من أسًى وبلوى، لما بثه ذلك الإلقاء في عزم البوشي، وبما شَدَّ من أزره في وجه أعدائه الكثر الجبارين. وحين يمعن البوشي في إنكار أنه ليس بشاعر ولا وطني فما ذلك إلا لافتقاده سلوى الشاعر في هامشيته المترفة، ولإعوازه حسن العزاء في وثاقة الرابطة الجامعة بين الوطنيين، فهو خلو منهما معاً.

بدا لنا من تملص البوشي من صفة الشاعر أنه أثر من رَيبة القرآن في الشعر إلا ما استثمر منه في الذود عن الإسلام. لكن ـ فوق ذلك كله ـ يصدر تبرُّؤ البوشي من الوطنية عن اعتقاده الجازم في أن الجمعيات السرية ـ التي كانت حينها تستقطب الوطنيين السودانيين ـ يجللها رهاب الاحتجاز والقيود، وتفرز وسائل سياسية يائسة مثل الاغتيال. والسودان ـ عند البوشي ـ على العكس من مصر التي كانت تشقى بكل ضرب مبتكر من الجمعيات السرية التي لا تستنكف الاغتيال أو تستفظعه، كانت فيه حركة سياسية مهيضة وانية تحتاج للانفتاح حتى تنضج وتشحذ فاعليتها.

وحيث إن الشيء بالشيء يذكر، فالقاريء للرواية المعادة المعتمدة للتاريخ الوطني السوداني سيرى أنها تسقط ذكر حركة البوشي الإصلاحية الأخلاقية في الكلية. وأول صحوة سياسية طلابية يجيء عليها ذكر هذه الرواية هو إضراب عام 1931م تنديداً بخفض أجور خريجي الجامعة.

على أنه بإنشاد الشعر ـ سواء أكان جهاراً أم خلف ستار ـ انقاد للبوشي عنان المواقف التي يميل ميزان القوة فيها لصالح خصومه. ورأينا فيما سبق أن حفنة الأبيات التي كتبها البوشي على السبورة بلبلت أمر الطلاب الذين تداعوا للتصدي لحملاته الأخلاقية. وفي مناسبة أخرى انتقد أحد أساتيذ البوشي التصاوير الجافية التي تشيع في شعر كان ينشده في الكلية فارتجل البوشي على الفور بيتين يؤكدان على مرارة مذاق الحقيقة التي نطق بها، وأحال مستعميه للتثبيت بشأن غصة الحقيقة مما هو وارد في القرآن الكريم [3].

ولا نخال ندوب البوشي من قديم جراحه الجسدية والعقلية تشفى إلا بطب الشعر الطقسي. ومع هذا، فقد أقبل البوشي على نفسه يلومها ويغلظ لها السؤال عما إذا كان شغفه بالإنشاد قد أغراه بإيغال في الأمر لم يكن يحتاج للذهاب إليه، وفيما لو أن الشوكةً التي تَطَّلب عبر الإنشاد ربما تسكره ومن ثم تدنس دوافعه الخيرة الرفيعة. وألحف البوشي على نفسه بالسؤال إن كانت رغبته في تغيير الدنيا من حوله تعمي بصره وبصيرته وتثلم حساسيته تجاه من يحتاجونه مثل أبيه في الحال والمآل؟

---

(3) وأبياته هي:

ذاك رأيي ولا أحيد عنه وكذا الحق إذ يقال أليم

تلك آيُ الكتاب قصُّوا علينا ما تحدث به الكتاب الحكيم

أما الرسالة التي تلقاها البوشي من أبيه فقد خلطت ومزجت بصورة درامية الحدود الفاصلة بين حوزتي الإنشاد في خلوة الكتابة والإنشاد أمام الناس. فلوم البوشي لنفسه كان من شأنه بلبلة أدائه وإفساده في المولد لكن الرضا الأبوي كان هو عين المطلوب بالضبط لحفز الأداء على الانطلاق. بيد أن هذه الأبوية أرست شرائط نجاح الأداء بطلبها من الابن القصد الخالص بإنشاده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم متجرداً من الرياء والنفاق. وبهذا فإن الأبوية ـ بوصفها من جملة المستمعين للشعر ـ نأت بنفسها عن أن تصير «قيداً» غليظاً على لحظة الإنشاد، بل شذبته وأفاءت عليه بسنا النجاح البارق.

أما الأداء (الإنشاد) نفسه، فقد زحزح مستمعيه وسوّى صفوفهم من جديد على حد الإسلام. فالمستمعون ـ قبل الإنشاد ـ كانت قلوبهم شتى. فقد انقسم هؤلاء المستمعون بين العازمين على حصول الإنشاد وبين المُقسمين أو المُرغمين على الحيلولة دونه. وحتى قبل حدوث الإنشاد الفعلي، كان البوشي يفحم الناصحين له بالإقلاع عن الإنشاد بأجناس بلاغية مختلفة ليضفي على أدائه إهاب الهم الجامع لكل المسلمين. كما أفحم المأمور المصري الذي حاول صده عن السرادق برد موجز دقيق. فقد أنب البوشي المأمور لسماحه بالدخول إلى مقام مولد الرسول صلى الله عليه وسلم لمن ليس بأهل له من الإداريين البريطانيين. وكما أحرج من ابتغى إثناءه عن إنشاد الشعر في المولد من العلماء بمسألة ذات إحالة فقهية مما يشيع لدى جهابذة فقهاء المسلمين.

وانخرط الشاعر ـ لغرض تسوية صفوف الحاضرين على حد الإسلام ـ في عملية «آخرية جمالية» رسم بها خطاً فاصلاً بين «نحن» المسلمين و«هـم» الكفار. واحتقب البوشي إنشاده كوعاء لإظهار حدود المسلمين عن تخوم الكفار. وإبَّـان مغازي البوشي المشهودة في الكلية كان غرضه من النصح الذي أزجاه لمن دعاهم في شعره «بفريق اللهو» استمالتهم إلى «فريق الطهر»، فصوّر الأولين على أنهم طغمة من الأوباش بالاقتباس من مأثور نبوي يبخس الأحباش لحياتهم التي تنفق هباءً سعياً خلف إشباع لذة جسدية إثر أخرى.

والشاعر «يـؤنـث» هُـويـة المسلمين بإلصاق نعت «الفواطم» بهم تقريعاً لهم على استسلامهم لاستضعافهم. وفي هذا السياق يعيدنا الشاعر إلى مقدمة شعره الذي أنشد في مولد عام 1922، والتي تقول:

كفكف دموعك لا تبكِ على الزمنِ

فأي مستضعفٍ في الأرض لم يهن

دعِ البكاءَ لرباتِ الحجالِ وخُذْ

بِيضَ الصفائحِ واكشفْ ظُلمةَ الحزنِ

فتأمل كيف يستثنى النساء / الفواطم من التمتع بالهوية الفعالة للمسلمين بينما يضفي على المحبوبة المتخيلة في الميمية حلل التقدير الباهية. فهو لا يرفع بالحديث عندها ولا يتفوه به إلا مقروناً بالإكبار، ويشتكي إليها مأساة المسلمين

بالخضوع المذل، ويْرفع الضراعة لـ«ذات السنا» لتنظر حال المسلمين بأنفهم الراغم وضعفهم وهوانهم على الناس. ونُلَمح سريعًا هنا إلى كيف أن الشاعر في إنشاده عام 1923، سأل «الساقي» أن يدير عليهم كأس الذكرى للتملي في انحطاط المسلمين:

أديروا علينا كأسَ ذكراهم عسى

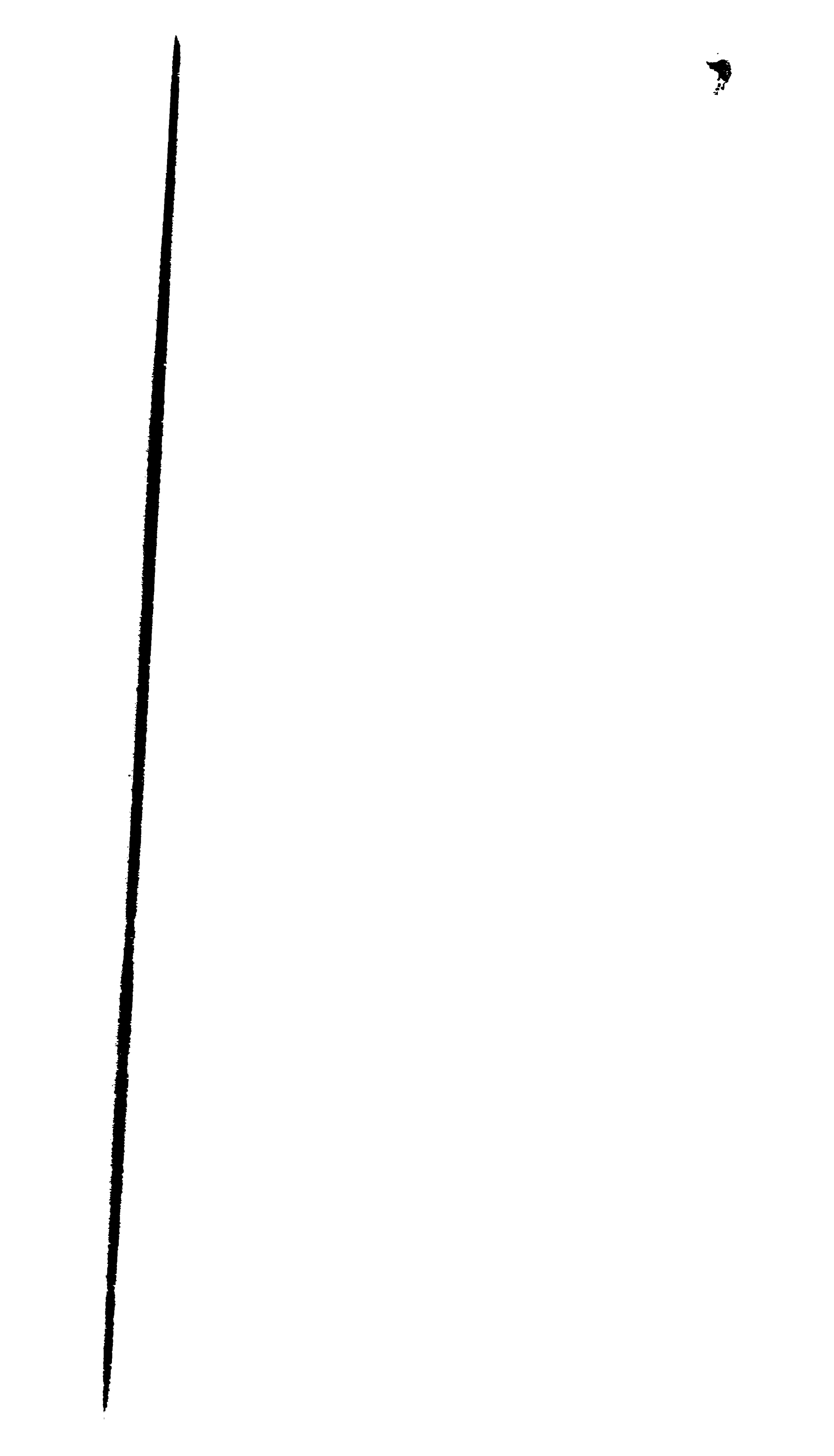
تريكم أخا البأساءِ في البؤسِ ناعم

لكنه من الجهة الأخرى يشدد النكير على «فريق اللهو» بالجامعة الذين منهم من «عبد الدوالق»، أي الخمر. وأرى أن التقاليد والصور الشعرية التي يحفل بها هذا السياق في مثل الحديث عن دوران الكأس الشعري في هجاء عبدة الكأس الفعلي تغري بنظر كثير.

لكن ما نود التأكيد عليه هو أن «ذوي العمائم» دمغوا «بالآخرية». وكان البوشي قد أفسد عليهم ذرائعهم بمسألته الفقهية النافذة، التي ودحضت فيها حجتهم المركزية بأن المسلمين ربما ساء حالهم تحت حكومة مسلمة بأكثر مما هو عليه عند الكفار (البريطانيين) كمثلما خبروه بشأن الدولة المهدية بالسودان.

ولما فشل «علماء السلطان» في الإتيان بنصح سليم المنطق غير ذي عوج للبوشي زال عنهم لبوس السلطة الذي خلعته عليهم دولة الاستعمار، وانتظروا حتى طهرهم «الشعر الطقسي» مِن دنس السلطة الزائفة. ولما تساءل البوشي في ميميته لَمَ لَمْ يُقم المسلمون الأمور على جادة الصواب، سارع أحد «ذوَي العمائم» هؤلاء للتبرير بأن سيوفهم في أغمادها اعترافاً بقلة الحيلة والتسليم.

نغبط أنفسنا كثيراً لحسن حظنا في أن تَوَّفر لنا هذا التوثيق الثري لسياق إنشاء وإنشاد ميمية مدثر البوشي، وهــو توثيق أتاح لنا كُوة نطلع منها على آليات الأداء. فالشعر المكتوب كان يُظَن به على وجه الدوام أنه يُقْرض على مهل، وتعوزه نكهة السليقة البدهية. لكن القصيدة التي بين أيدينا ربما حتمت علينا التخلي عن تمييزنا الواثق والمعارض ما بين الشعر الشفهي والمكتوب. يضاف إلى هذا أن التوثيق المكتوب أتاح لنا التنقيب عن الحماسة الإسلامية التي حفزت بنفسها المسلمين لحضور المناسبة (المولد) وقوّت عضدهم ومتّنت تآزرهم من بعد أن كانت «قلوبهم شتى».



عن مراجع الكتاب

لا أريد في ثبت المراجع هنا الإثقال على القارئ الذي يتجه إليه هذا الكتاب بالمخاطبة. وهو القارئ المستنير بلا تخصُّص ممن قد يستطرف أفكار الكتاب بغير طلب مشغول بحيثياته ومراجعه. أما القارئ المتخصِّص فقد يجد بغيته في مصادر الكتاب في نسخته الإنجليزية الأصل التي أفرَغُ من إعدادها للنشر.

ولا يصح مع ذلك أن يصدر مثل هذا السفر عاطلاً عن المراجع بالكلية. ولذا رأيت أن أجملها في خطوط عريضة يقف بها القارئ على تراث الكتاب.

في التاريخ العام رجعت إلى كتاب تيموثي بارسونس عن الإمبراطورية البريطانية (1999م). وفي تاريخ السودان المخصوص استصحبت أعمال مارتن دالي المميزة عن دولة المستعمرين الإنجليز في السودان، وسفر هزر شاركي الأخير عن الحركة الوطنية في السودان، وكتاب عبد الوهاب الأفندي عن ثورة الترابي (1999م)، وكتاب جبرائيل وربيرغ عن ونجت باشا (1970م)، ومقال لأحمد العوض سكنجا

عن الرق والمحكمة الشرعية، وكتاباً صغيراً للمرحوم محمد محمد علي عن المعهد العلمي وخواطراً أخرى سماها "من جيل إلى جيل" (بلا تاريخ)، وأكثر كتب المرحوم كامل الباقر، وكتابَي مدثر عبد الرحيم والمرحوم محمد عمر بشير عن تاريخ الحركة الوطنية، وملامح حسن نجيلة للمجتمع السوداني التي لا يخطئها باحث. واستفدت أيضاً من كتاب أحمد محمد البدوي عن التيجاني يوسف بشير (1980م). وانتفعت بوثائق الرق في السودان التي جمعها في كتاب سنائغ الأستاذ محمد إبراهيم نقد.

وقد أعانني في تاريخ القضائية والقانون في السودان كتاب زكي مصطفى عن قانون السودان (1971م)، وأعمال متفرِّقة ذكية للمرحوم ناتالي أوكولوين، وكليف تومسون، وبيتر نجوت كوك، وعبد الله النعيم، وعلي سليمان فضل الله، ودينا شيخ الدين، والمرحوم أبو رنات. وقد نهلت أكثر علمي من كتاب كارولين فلوهر—لوبان (1987م) ورسائل جامعية لكل من: سليمان محمد سليمان (1977م)، و إبراهيم محمد زين (1989م)، و عبدالرحمن الخليفة (1988م). كما استعنت بما كتبه منصور خالد عن نميري وتحريف الشريعة (1986م)، والمكاشفي طه الكباشي (1986م و 1987م).

وفي الدراسات الأنثربولوجية وأنثربولوجيا الدين استفدت من كتاب لطلال أسد (1993م)، وآخر لحيدر إبراهيم عن الإسلام السياسي في السودان (1991م). واستصفيت بعض خاطرات من نظرية ودراسات ما بعد الاستعمار. رجعت

إلى كتابات محمود محمداني وتحفته (رعايا ومواطنون) (1996)، وكتاب بازل ديفدسون عن عبء الرجل الأسود (1992)، وكتابات إدوارد سعيد، وهومي بابا (1994م)، وقيان براكاش (1995م)، وبارث مور- قيلبرت (1997م)، وبارثا جاترجي (1993م)، وأشيس ناندي (1983م).

وقد جلست إلى مولانا نجوى كمال فريد، ومولانا رباب أبو قصيصة، ومولانا عبدالرحمن شرفي، ومولانا المرحوم مجذوب كمال الدين، ومولانا المرحوم الشيخ الجزولي، استمع إلى شهاداتهم عن مهنتهم فانتفعت. وخصني الدكتور الشيخ حسن الترابي بجلستين في 1996م تحدث فيهما عن أسرته وتعليمه وعزائمه.

كما تزودت من سجلات القضائية والنائب العام ودار الوثائق المركزية ومستودع أوراق السودان بجامعة درهام بإنجلترا، فلسدنتها وحفظتها مزيد الشكر والامتنان والعرفان.

رقم الإيداع:
2013/848م



